

102

droit et société



pierre antoine
claude bernardin
robert boyer
casamayor
philippe de la chapelle
jean-yves jolif
jean-marie vincent

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 30 francs. Abonnements de soutien : 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 35 francs

Belgique et Luxembourg
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Roma. C.C.P. : 1.18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correpondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, lyon 2e
tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

droit et société

les livres

tome XX avril - mai 1971 n° 102

"on vous a dit...

Il ne se passe plus guère de jours sans que soient dénoncés des violations évidentes de l'ordre établi, une absence de respect caractérisé pour les lois en vigueur, voire même un mépris généralisé de toute espèce de droit. Il ne se passe pas non plus de jours sans que soient dénoncés, en sens inverse, l'injustice que les lois actuelles permettent de couvrir, le caractère suranné de notre législation napoléonnienne ou les verdicts surprenants d'une justice qui frappe lourdement les uns, surtout s'ils sont jeunes, et épargne plus volontiers les autres. Est-il besoin de rappeler, par exemple, le contraste qui existe entre les sentences qui furent prononcées contre les manifestants du Sacré-Cœur de Montmartre et la conclusion du procès qui fit suite à la catastrophe de Feyzin ?

Faut-il rappeler d'autres noms ? Burgos, Léningrad, Konakry... Mais puisque, selon l'expression française de rigueur, chaque magistrat ne juge qu'« en son âme et conscience » — ce qui revient à dire très exactement qu'il est censé échapper aux déterminations de sa situation sociale, de son tempérament et de sa propre histoire, quiconque s'interroge ne peut qu'avoir tort. Lorsque M. Tomasini et le Cardinal Marty, pour des raisons tout à fait opposées, osent s'interroger publiquement, tout se passe comme s'ils avaient violé une enceinte sacrée. On aurait dit, à voir certaine cérémonie expiatoire organisée à ce sujet, et si l'on en croit la rapidité et la solennité des réactions suscitées par leurs propos, qu'ils avaient porté atteinte au fondement — intouchable — sur lequel repose notre société.

Le Droit, la loi et la justice continuent à jouir des privilèges exclusifs du sacré. Ce n'est pas sans raison s'il existe entre le juge, le prêtre, le militaire, voire même le médecin, un apparentement semblable au monde du sacré : ne détiennent-ils pas, aux yeux de beaucoup, un pouvoir sur la vie et la mort qui les situe au-delà de la condition ordinaire des hommes ? Il n'est pas étonnant que ces différents corps sociaux fassent aujourd'hui l'objet d'une même remise en cause de la part de certains et réagissent parfois de façon similaire. Est-ce à dire qu'une société sans lois serait chose possible ? Certainement pas. Cela signifierait tout simplement l'abandon de notre existence humaine. Mais la loi tend malheureusement à devenir le « sauve-qui-peut » auquel on se raccroche d'autant plus fermement que l'on ressent plus fort la caducité de nos structures sociales actuelles. Elle devient l'ultime rempart qui nous protège contre un avenir incertain. Elle est le réconfort de notre peur. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle les lois se multiplient chaque jour davantage, de crainte que la moindre réalité n'échappe à leur emprise. Mais cette prolifération juridique n'est-elle pas, du moins pour une part, le signe que la réalité elle-même s'évade de plus en plus dans une autre direc-

eh bien moi je vous dis..."

tion, qu'un décalage beaucoup plus fondamental existe entre la société réelle et l'univers des lois auquel elle se réfère ? Cet univers n'est pas inamovible : les lois sont un produit de l'homme ou, plus exactement, elles sont un compromis, né à un moment donné de notre histoire, entre des hommes en situation différente de pouvoir, de richesse et de savoir. Les lois sont incontestablement un moyen de défense du faible, mais c'est en restant également l'expression de la domination acquise par les plus forts. C'est pourquoi le Droit, quel qu'il soit, est à comprendre en référence à la situation économique, sociale et politique qui l'a vu naître. En somme, il ne s'agit pas de savoir s'il faut ou s'il ne faut pas de Droit, de loi ou de justice, mais bien de quel Droit il est question, de quelles lois on réclame le respect et quelle justice est pratiquée.

C'est pourquoi il importait de prendre tout d'abord conscience de l'image de l'homme et de la société qui est reflétée par notre Droit et d'indiquer simultanément le décalage qui s'est opéré entre cette image et la réalité actuelle. C'est ce que Claude Bernardin illustre, particulièrement au sujet de la vie familiale et de la vie économique. Puisque les conditions historiques qui ont donné naissance à notre Droit se sont profondément modifiées, ce même Droit peut-il avoir encore un avenir ? Robert Boyer, bien connu pour la ténacité dont il fit preuve dans « l'affaire J.-M. Devaux », envisage cette question. Les perspectives historiques qu'il nous offre et les réflexions qui les accompagnent permettent de comprendre pourquoi le Droit actuel, loin d'organiser la réalité sociale, est devenu un moyen pour légaliser les rapports de forces. Ainsi se trouve indiquée la contingence historique de notre Droit en même temps que l'urgence d'une refonte généralisée en ce domaine. On ne peut éviter cette dernière option dans la mesure même où l'on fait preuve de cette double lucidité dont nous parle Casamayor : reconnaître qu'il ne peut y avoir un minimum de civilisation sans un minimum de règles, sans pour autant laisser le Droit actuel nous cacher l'injustice de notre société. Parvenus à ce point de notre recherche, il importait d'avoir une connaissance plus rigoureuse de la pensée de Hegel, ce penseur qui, dans les contradictions naissantes de la société moderne, s'efforça d'élaborer une philosophie du Droit. C'est J.-M. Vincent qui nous présente cette approche, en esquissant, pour terminer, la perspective dans laquelle Marx se situera.

L'ensemble des études précédentes aboutissent à une question aussi décisive théoriquement que pratiquement : qui peut véritablement juger la loi ? Il est vrai que, depuis fort longtemps, nous connaissons la réponse : c'est à la conscience qu'il appartient de juger la loi. Mais de quelle conscience s'agit-il ? J.-Y. Jolif, en se référant aux conflits qui surgirent dans la

Grèce du Vᵉ siècle et, tout particulièrement, à la figure de Socrate, éclaire notre situation présente. Ce n'est pas en faisant appel à une conception purement individuelle et abstraite de la conscience qu'on est en mesure d'opérer la critique des lois qui régissent la Cité. Le contenu même des droits de la conscience ne peut être discerné par une conscience extérieure au monde réel de la loi et du Droit, mais par une conscience militante menant sa quête de vérité à l'intérieur des conflits réels de notre monde. L'article de Pierre Antoine s'inscrit dans les perspectives ouvertes par le précédent, mais c'est pour poser explicitement la question des rapports de l'Evangile et du Droit. Il nous aide à découvrir le sens d'une séparation entre Droit et morale, qui exprime tout à la fois la liberté chrétienne à l'égard des lois établies et le dépassement de nos particularités au profit de la société humaine. L'Eglise ne peut être fidèle à l'Evangile que si, aujourd'hui comme hier, elle s'interroge sur le Droit de nos sociétés ainsi, d'ailleurs, que sur son propre droit canon. Il est vrai que, face au monde moderne, l'Eglise a considéré pendant longtemps que son rôle essentiel en matière de Droit consistait à défendre les principes juridiques édifiés tout au long de l'histoire occidentale. Philippe de la Chapelle nous rappelle que cette situation commence à changer : l'ensemble des Eglises chrétiennes redécouvre leur rôle prophétique dans la promotion de droits nouveaux.

Il nous appartient, à tous et à chacun, selon des formes qui peuvent être très diverses, de prendre part à un tel travail. Sachons nous souvenir que le Christ, face aux lois, aux mœurs et aux idées qui avaient cours en son temps, n'hésitait pas à déclarer : « On vous a dit... Eh bien moi je vous dis... ». Cette contradiction, qui lui valut la Croix, engendra un avenir nouveau. C'est en elle que continue de s'inscrire notre propre avenir.

ont collaboré à ce numéro

Pierre ANTOINE, jésuite, du *Centre d'Etudes et de Recherches Philosophiques,* rue Blomet, Paris.

Claude BERNARDIN, avocat à la Cour, Lyon.

Robert BOYER, jésuite.

CASAMAYOR, magistrat, collaborateur de la revue *Esprit.*

Philippe DE LA CHAPELLE, adjoint au Secrétaire de la *Commission Pontificale Justice et Paix.*

Jean-Yves JOLIF, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés Catholiques de Lyon.

Jean-Marie VINCENT, maître-assistant en Sciences politiques à Vincennes.

l'homme et la société dans le droit actuel

Le Droit actuel reflète une certaine image de l'homme, qui nous renvoie à un autre contexte social que celui dans lequel nous vivons aujourd'hui. Alors que la civilisation technique a entraîné des changements rapides dans les relations entre les hommes, la règle de droit reste encore fortement marquée par la société qui n'avait pas encore connu les premiers grands bouleversements industriels.

L'autorité, considérée comme un attribut essentiel de l'homme, tient une grande place dans la famille. Celui-ci doit exercer son autorité sur sa femme et sur ses enfants ; plusieurs lois se sont efforcées cependant d'en corriger l'effet unilatéral, dans le sens d'une plus grande égalité entre les époux et d'un souci plus affirmé de la protection matérielle et morale de l'enfant. Au plan économique, le droit absolu de propriété en vient à justifier la recherche de profits spéculatifs exorbitants et donne au chef d'entreprise un pouvoir sur les hommes eux-mêmes. Bien sûr, l'égalité de droit est proclamée, mais elle est démentie par une inégalité de fait ; la force de travail du salarié, réduite à l'état de marchandise, se trouve soumise à la loi de l'offre et de la demande et ne peut même pas être mise en réserve en attendant que le marché soit plus favorable. Certaines protections seront progressivement assurées par le Code du travail mais le contrat individuel reste la source essentielle des rapports avec l'employeur.

Une telle situation souligne un décalage entre le type d'homme que nos lois veulent protéger ou promouvoir et celui qui se dessine aujourd'hui ; c'est pourquoi, malgré les efforts louables de la jurisprudence, notre Droit actuel court sans cesse le risque d'être inefficace et de favoriser l'injustice.

« *La règle de droit est une règle de conduite qui s'impose aux hommes vivant en société et dont le respect est assuré par l'autorité publique* ». En proposant cette définition, le doyen Roubier observe que, si la règle de droit n'est pas la seule règle de vie en société et que d'autres règles sociales sont imposées par la religion, les usages etc., le Droit est, à l'heure actuelle, la règle la plus importante. Il n'est donc pas abusif de demander à nos Codes quelle image ils donnent de l'homme et quel type

de société ils constituent. Mais l'irruption des techniques et les relations économiques nouvelles qui en procèdent font du changement non pas le caractère occasionnel de nos sociétés industrielles, mais leur caractère dominant.

Sans doute la règle de droit n'est-elle pas immuable ! Le législateur peut la modifier et la jurisprudence l'adapter. Certains même lui reconnaissent un pouvoir créateur. Il n'en reste pas moins qu'elle révèle un déphasage par rapport à l'état social. On parle alors de crise du Droit. Le lecteur appréciera si tel est le cas. Il ne s'agit ici que de lui donner certains éléments de réflexion en traçant à grands traits quelques portraits correspondant à différents types d'hommes : le père de famille, l'épouse, le propriétaire, le chef d'entreprise, le travailleur salarié. Ces portraits sont dessinés à partir des relations juridiques qui unissent les hommes entre eux, en laissant de côté les relations qui unissent ces hommes à la puissance publique. Autrement dit, ils ne sont vus que sous un certain éclairage, celui du droit privé ; ce qui donne à l'étude un caractère partiel. Notre droit privé a pour sources essentielles le Code civil promulgué en 1804. Sans doute ses dispositions ont-elles subi un certain nombre de modifications dues soit à l'intervention législative, soit à l'évolution jurisprudentielle ; mais il faut de toutes façons partir de ce Code pour définir les situations juridiques actuelles.

I

l'homme dans la vie familiale

Dans la rédaction initiale du Code civil, la famille est encore entendue dans un sens très large. Elle englobe non seulement les ascendants et descendants, mais aussi les collatéraux. La place de ceux-ci apparaît notamment pour l'exercice de la tutelle sur les enfants mineurs, en cas de disparition du chef de famille, et par leur vocation successorale. Le groupe familial conçu comme procédant d'un même auteur se perpétue à travers le mariage, en ce sens que le conjoint est considéré, en matière successorale, comme un étranger au groupe et qu'il se voit préférer les collatéraux sans limitation de degré. L'évolution économique, la mobilité professionnelle, l'urbanisation, ont conduit le législateur à modifier progressivement cette conception, pour définir une conception plus restreinte du groupe familial et y intégrer le conjoint. Progressivement, la conception romaine faisant de la famille un groupe clos à la souveraineté

absolue a été abandonnée pour en faire un groupe ouvert au contrôle de la société et à la sanction judiciaire. La famille, groupe clos de souveraineté, reposait essentiellement sur le principe d'autorité du chef de famille et sur la notion de patrimoine. L'évolution législative a progressivement tempéré ces deux aspects. Nous le vérifierons en examinant successivement :

— le mariage et les rapports entre époux,
— les enfants et la puissance paternelle.

1 l'homme et la femme dans le mariage

Le Code civil ne donne aucune définition du mariage. La doctrine y supplée en le définissant comme un acte civil et solennel par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union dont les effets sont déterminés par la loi.

Bien que le Code civil, en son article 8, pose le principe de l'égalité civile, le mariage était caractérisé par la prédominance maritale. Celui-ci avait seul le choix de la résidence familiale. La femme a envers lui le devoir d'obéissance (art. 213). Le mari a la direction du ménage et un contrôle sur les actes de sa femme (art. 224). Ce contrôle impliquait-il un droit de correction ? La cour de Chambéry l'admettait encore en 1872 en affirmant le droit et le devoir du mari « *de diriger la femme et de compléter son éducation morale en usant avec fermeté des moyens nécessaires pour cela* ». Le mari pouvait également interdire à sa femme certaines relations, exercer un contrôle sur sa correspondance.

En matière pécuniaire, le mari avait seul capacité, la femme étant mise au rang des enfants mineurs et des imbéciles.

Dans le silence du Code, la jurisprudence déduisait de la puissance maritale que la femme ne pouvait exercer une profession sans l'autorisation de son mari. L'ancien article 4 du Code de commerce l'exigeait expressément pour une activité commerciale.

La loi du 13 juillet 1907 est la première disposition qui reconnaît à la femme mariée la libre disposition des revenus de son travail. Puis la loi du 18 février 1938, complétée par celle du 22 décembre 1942, a supprimé l'incapacité de la femme mariée et enfin elle a été complétée par la loi du 13 juillet 1965 portant réforme des régimes matrimoniaux. Les relations entre époux ont donc subi une profonde transformation par rapport à la promulgation du Code civil dans le sens d'une plus grande

égalité des conjoints. Cette transformation se vérifie également dans les rapports des époux au sujet de leurs enfants et dans les rapports entre ceux-ci et leurs parents.

2 les parents

Ceux-ci ont à l'égard de leurs enfants un devoir d'entretien et d'éducation. En corollaire, ils jouissent de l'autorité, mais celle-ci est marquée par la prépondérance du père (d'où l'expression « puissance paternelle »).

Cette autorité a perdu progressivement le caractère d'un droit pour devenir une fonction exercée dans l'intérêt de l'enfant. D'où l'intervention des tribunaux d'abord, puis du législateur, pour exercer le contrôle de cette fonction, arbitrer entre les parents en cas de conflits entre eux ou leur substituer, en cas de carence, le juge des enfants. Dans la ligne de cette évolution, le droit de direction et d'éducation de l'enfant a été progressivement limité par l'obligation faite aux parents d'instruire leurs enfants (lois du 28 mars 1882 et du 9 août 1936 sur l'obligation scolaire), d'en surveiller la santé. Mais c'est surtout dans l'exercice du droit de correction que l'évolution du droit est la plus importante. Le Code ne réglementait pas le droit du père à infliger des châtiments corporels à son enfant, l'état des mœurs en réglait l'exercice, et celui-ci a été en s'affaiblissant. On entend surtout, par droit de correction, le droit de s'adresser à la justice pour obtenir le placement de l'enfant dans une maison de redressement. Alors qu'en 1804 la mesure de correction était le droit pour le père de faire incarcérer l'enfant, elle est devenue depuis 1945 et surtout depuis 1958, un droit pour le juge, et celui-ci ne doit agir qu'en vue de la protection matérielle et morale de l'enfant.

Dans son ensemble, l'évolution jurisprudentielle ou législative répond d'ailleurs moins au souci de tempérer la puissance paternelle que de remédier à sa carence. Les causes de cette carence ne sauraient être étudiées ici ; indiquons seulement que les mutations économiques et technologiques, et l'urbanisation croissante, réduisent la famille au couple et à ses enfants, subsistuent dans le meilleur des cas la mère au père dans l'éducation des enfants. Le père devient l'éternel absent, éloigné du foyer par son travail et la durée des déplacements. Et, de plus en plus, la femme recherchant son épanouissement personnel dans l'exercice d'une profession, ou contrainte de le faire en raison de l'insuffisance des ressources du père, l'enfant se trouve moins exposé aux excès de l'autorité familiale qu'à un état d'abandon. Ces mesures législatives ne constituent qu'un

palliatif à une situation qu'il conviendrait de repenser dans son ensemble en se demandant comment et par qui les enfants doivent être élevés dans une société industrielle comme la nôtre, ou mieux encore en posant plus radicalement le problème des finalités et du type de cette société industrielle. Faute de s'interroger sur ce point, on allongera pendant longtemps encore les statistiques de la délinquance juvénile, on se lamentera sur la dégradation des mœurs, ou l'on s'inquiétera d'une crise de la jeunesse.

II

l'homme dans la vie économique

En matière économique, le Code civil a pour objet une société de caractère essentiellement rural. Il s'agit de rompre définitivement avec la situation juridique de l'Ancien Régime et de consacrer les conquêtes de la Révolution.

1 le propriétaire

En mettant fin aux privilèges, la Révolution a fait disparaître la superposition des droits qui pesaient sur l'exploitation rurale, et en ce sens l'affirmation du droit de propriété a pour le plus grand nombre un caractère révolutionnaire. Il signifie que la terre, source de toutes richesses selon les physiocrates, appartient désormais à ceux qui la travaillent. D'où l'affirmation du droit de propriété, inviolable et sacré, ainsi que le proclame la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. D'où la protection minutieuse de ce droit auquel sont consacrés de multiples articles du Code civil.

Le droit de propriété est un droit absolu (art. 544). Le propriétaire a sur sa chose les pouvoirs les plus étendus. Il en retire toute l'utilité économique qu'elle contient. Il peut en disposer librement. Le droit est perpétuel. Il ne se perd pas par son non-usage. Le Code en assure rigoureusement la protection, qu'il s'agisse de son étendue ou de son exercice, et il est significatif de rappeler que les tribunaux se sont eux-mêmes qualifiés de « *gardiens de la propriété privée* ». La seule restriction que connaît ce droit tient à l'utilité publique (art. 545), mais moyennant une juste et préalable indemnité.

La société française perdra son caractère essentiellement rural sous l'effet de la révolution industrielle, sans que pour autant ses structures juridiques, fondées sur le droit de propriété, soient remises en question. Le *Traité de*

droit civil de Planiol et Ripet, en trois tomes, 2e édition 1943, écrit à ce sujet : « *dans l'étude du droit civil, on doit considérer la propriété individuelle comme une institution imposée par notre organisation sociale actuelle. Il n'est pas utile d'en discuter le fondement et la légitimité* ».

S'agissant de l'usage de la terre, cette conception de la propriété n'est pas sans poser de graves problèmes à une époque où les nécessités de l'urbanisation et de l'exploitation rationnelle de l'agriculture requièrent, au profit de la collectivité, une maîtrise des sols. L'imposition des plus-values foncières, lors de la cession de terrains à bâtir, se propose certes de reprendre au bénéfice de la collectivité une partie des profits spéculatifs engendrés par l'urbanisation, mais, ce faisant, elle légitime ces profits.

2 le chef d'entreprise

L'entreprise, cellule de la production ou de la distribution, n'est juridiquement envisagée que sous l'angle patrimonial. Les détenteurs du capital en sont les maîtres, et toutes les règles juridiques se bornent à organiser la protection de ce capital et à en affirmer la maîtrise. L'entreprise ne constitue nullement une communauté organisée. Camerlynck (*Traité de droit du travail*) observe à ce sujet que « *s'il existe certes dans le malheur une inévitable solidarité de fait entre les salariés et le chef d'entreprise atteint, elle cesse dès l'instant où la prospérité se traduit sous forme de bénéfices accrus dont seul le dernier profite* (*sous réserve des tentatives encore embryonnaires d'intéressement*) ».

Le chef d'entreprise dispose du pouvoir discrétionnaire d'embaucher et, sous réserve de l'abus de droit, il peut résilier unilatéralement le contrat qui le lie à ses salariés.

Le règlement d'atelier qui définit le statut des salariés dans l'entreprise est établi par le patron et celui-ci assume, comme il l'entend, le pouvoir disciplinaire (*Cass. soc.*, 29-3-1960).

Enfin la gestion de l'entreprise relève du seul chef d'entreprise qui ne doit de compte à personne, même si son incompétence conduit à la fermeture de l'entreprise et au licenciement de son personnel (*Cass. soc.*, 31-5-1956).

3 le travailleur salarié

L'homme est juridiquement libre, dans une société où tous les hommes sont égaux en droit. Il se lie, s'il le désire et comme il l'entend, à d'autres

hommes par le contrat ; « *les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites* » (art. 1134). Au nombre des contrats que l'homme peut conclure, figure le louage. Sur les 98 articles consacrés au louage, deux seulement concernent le louage de service. L'article 1780 stipulait qu'on ne peut engager ses services qu'à temps ou pour une entreprise déterminée et l'article 1781 (abrogé) soulignait que « *le maître est cru sur son affirmation... pour le paiement des salariés...* ». Pour le surplus, il suffit de s'en référer aux dispositions réglant les contrats et tout se réglera au mieux de l'intérêt de chacun puisque les partenaires sont juridiquement égaux. C'est oublier que cette égalité juridique est démentie par une inégalité de fait. Le travailleur n'a à vendre que sa force de travail et s'il ne la vend pas aujourd'hui, il ne peut la mettre en réserve en attendant que la loi du marché lui soit plus favorable. C'est aussi considérer que le travail est une marchandise dont le prix peut être réglé par la comparaison de l'offre et de la demande. Cette réification du travail se traduit en fait au XIXe siècle par la misère de la classe ouvrière (attestée en 1832 par le Baron Villermé dans son rapport à l'*Académie des sciences morales et politiques*). Elle appelle la protestation de Lacordaire : « *Entre le fort et le faible, c'est la liberté qui opprime et c'est la loi qui affranchit* ».

Pour atténuer l'inégalité entre les partenaires sociaux, il faut donc l'intervention du législateur. Mais celle-ci ne peut procéder que de la force que donne le nombre. Il faut attendre 1864 pour que les travailleurs se voient reconnaître le droit de grève, 1884 pour qu'ils puissent s'organiser en syndicats, et 1936 pour qu'interviennent les conventions collectives. Le Code du travail (1910) va assurer aux travailleurs un certain nombre de protections quant à ses conditions d'emploi, mais le contrat individuel de travail va demeurer la source essentielle des rapports avec son employeur. Dès lors Camerlynck peut écrire : « *Licencié à bref délai au gré de l'employeur, juridiquement subordonné, le salarié ne fait pas partie de l'entreprise, il est à son service* »[1].

conclusion

Ces diverses images de l'homme dans notre société sont toutes, à des degrés divers, le reflet de trois principes essentiels :

1) l'autorité, dans le mariage, comme dans l'entreprise, parce que nos

1. CAMERLYNCK, **Traité de droit du travail**, tome 1.

institutions ont eu pour matrice la famille traditionnelle, telle que l'a façonnée une société tribale souffrant d'insécurité chronique et recherchant, dans sa cohésion, les moyens de sa survie. Les relations sociales se réfèrent au schéma unique des relations père-fils, autorité-obéissance.

2) l'appropriation individuelle consacrant non seulement une certaine répartition des biens au sein du groupe social, mais déduisant du pouvoir ainsi reconnu sur les choses un pouvoir sur les hommes eux-mêmes.

3) l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire l'affirmation de l'égalité juridique et de la liberté de l'individu dans la formation des conventions, sans que ce principe d'autonomie soit relié à une structure économique qui en assure effectivement les moyens.

Ces trois principes procèdent d'une conception de l'homme, théoriquement souverain, en méconnaissance des solidarités sociales nécessaires. Mais, parce que la société ne peut pas se réduire à une juxtaposition d'individus, et qu'en tout état de cause les actes de ces individus sont susceptibles d'affecter ou de léser d'autres hommes, la jurisprudence a progressivement développé une conception de la responsabilité et une théorie de l'abus de droit. Elle s'efforce, par ce moyen, de corriger la conception initiale de notre système juridique, « *de régulariser l'exercice des droits, de le tempérer, d'y apporter un frein* » (Mazeaud). A telle enseigne que Josserand observe que le problème de la responsabilité « *tend à occuper le centre du droit civil, donc du Droit tout entier : en chaque matière, dans toutes les directions, c'est à lui que l'on aboutit, dans le droit public comme dans le droit privé, dans le domaine des personnes ou de la famille, comme dans celui des biens ; il est de tous les instants et de toutes les situations ; il devient le point névralgique commun à toutes nos institutions* ».

claude bernardin

notre droit a-t-il encore un avenir ?

La violence est devenue un instrument de promotion. Cela met en question la réalité du Droit qui a pour fonction d'organiser les relations sociales dans la paix et la justice.

A travers l'histoire, le Droit apparaît d'abord comme un frein apporté aux purs rapports de force, puis comme la lente reconnaissance de droits personnels. Son exercice est toujours un équilibre difficile entre les deux pôles de l'autorité, gardienne de l'intérêt général, et de la protection des libertés individuelles. Il est alors tributaire de la structure politique, selon qu'il en épouse les perversions totalitaires ou en reçoit une force et une légitimité auxquelles adhèrent les citoyens.

Dès lors, en prétendant à la permanence et à l'universalité, la règle de droit ne commet-elle pas l'erreur de nier la contingence socio-politique ? N'est-elle pas un leurre ?

Le XIX[e] s. manifeste le hiatus grandissant entre notre Droit issu d'un Etat autoritaire et une société de plus en plus démocratique. On invoque les « principes » pour mieux maintenir les privilèges. Il en naît la lutte des classes, un éclatement du droit. Au terme, nous constatons qu'il est devenu un moyen de légaliser des rapports de force et qu'il n'organise plus la réalité sociale.

Le temps n'est-il pas venu d'abandonner les replâtrages pour tenter de redéfinir un Droit conforme aux réalités de notre temps ?

Force nous est de constater aujourd'hui que la satisfaction des besoins et des revendications de chaque catégorie de la population passe par la mise en question ou l'opposition active et souvent violente : grèves de la faim individuelles ou collectives, séquestrations, grèves avec occupation des lieux, détournements d'avions, affrontements au service d'ordre, alimentent la presse quotidienne. Ce phénomène tend à se généraliser : non seulement il affecte un grand nombre de pays mais il s'étend à tous les domaines de l'activité humaine : la politique, l'économie, l'éducation et même le sport. Tout se passe comme si une discussion amiable, une négociation, se révélait incapable, *a priori,* de résoudre correctement un problème ou un conflit en sorte que la violence est devenue, pour reprendre

l'expression du Cardinal Marty, « *un moyen de promotion* »[1]. Peut-on, dès lors, prétendre encore que le Droit demeure le lieu où s'organisent, selon la raison et la justice, les relations humaines ?

I

le droit dans l'histoire

Les articles de ce cahier tenteront de définir et d'analyser avec précision quel est le contenu et le rôle du Droit. Nous nous contenterons, pour notre part, par un rapide survol historique de dégager quelques questions posées au Droit par des sociétés diverses et de constater quelles solutions il a pu leur apporter.

1 droit et rapport de forces : lien entre autorité et liberté

Longtemps tenu pour le premier en date, le code écrit du roi de Babylone Hammourabi s'efforce, dès le XVIIIe s. avant J.-C., d'organiser rationnellement la société qu'il divise en trois classes. Près de 300 articles s'efforcent de réglementer les situations et les rapports humains. Si le talion sert parfois de norme pénale, on découvre pourtant un droit de la famille assez élaboré pour donner à la femme une personnalité juridique. Les coutumes locales ne sont pas abolies par le code qui n'a pas valeur absolue ; il n'en représente pas moins un progrès considérable et son rayonnement sera très étendu. Désormais, l'autorité n'est plus arbitraire et se fixe ses propres limites. Dans un monde qui demeure terriblement brutal, ce code apporte un tempérament à la violence en donnant à l'individu — selon sa classe — des droits personnels[2].

C'est, en somme, la prise de conscience du lien qui doit unir autorité et liberté, l'affirmation qu'il n'y a pas d'intérêt général assuré sans un certain respect de l'intérêt particulier. Dans le même sens, on pourrait rappeler le souci du roi Ur-Nammu, un siècle plus tôt, qui établit un code afin que « *l'orphelin ne devînt pas la proie du riche, la veuve la proie du puissant, l'homme d'un sicle la proie de l'homme d'une mine* ».

Longtemps après, les Grecs vont tenter de concilier et d'unifier les diverses composantes du Droit. Du VIIIe au IVe s. avant J.-C., on assiste à un lent combat pour l'indépendance de l'individu par rapport au *genos* (clan).

1. Homélie de Noël 1970, à N.-D. de Paris.
2. Hammourabi légifère « pour que le fort n'opprime pas le faible, pour qu'on rende justice à l'orphelin et à la veuve ».

Au VIe s., Solon s'efforce de proclamer des lois égales pour les riches et pour les pauvres, tout en maintenant un régime censitaire. Les Sophistes, quant à eux, hésitent à choisir entre l'homme et l'autorité comme principe de la loi tandis que Platon et Aristote, par leurs théories de la démocratie, tentent de réduire l'antinomie qui sépare l'universel et le particulier. Platon voit dans le Gouvernement l'émanation de tous les citoyens et il l'identifie à la loi, tandis qu'Aristote préfère considérer le Gouvernement sous l'angle de la liberté qu'il signifie plutôt que de l'autorité qu'il exerce. Pour le premier, la loi tend à devenir un absolu alors que, pour le second, elle a un caractère essentiellement pratique de droit objectif.

Quoi qu'il en soit du degré réel de la démocratie grecque vécue dans un cadre de « cités », ce qui importe, c'est que la société ait été définie en des termes tels que l'autorité se veut expression de la volonté générale exprimée par tous les citoyens. La frontière rigide qui semblait séparer le particulier du général s'abolit dans un rapport de participation.

D'une manière générale, on peut dire que les Grecs ont exalté la personnalité, mis en valeur la conscience jusque dans ses conflits avec la loi générale[3], cultivé la liberté en prônant la sagesse et en combattant les tyrans.

Lorsqu'ils conquièrent la Grèce, les Romains ont, depuis longtemps, débordé l'organisation politique de « cités », qui permet l'exercice d'une certaine démocratie directe ; expansionnistes, conquérants, ils sont, de ce fait, des organisateurs. Mais le choc entre l'éducation romaine, axée sur le sens du collectif, et la culture grecque personnaliste, va conduire à une prise de conscience de la valeur de la liberté individuelle. Le rôle des Gracques est assez connu ; leur refus de l'inégalité sociale leur coûtera la vie[4]. On peut dire qu'au début du IIe s. avant J.-C. un certain nombre de libertés individuelles sont précisées à Rome.

2 droit et universalité : sacralisation du droit

Cependant, l'autorité est indispensable au conquérant ; il ne faut donc pas s'étonner de voir le Droit romain en faire son fondement essentiel. Ces

3. C'est le conflit que Sophocle fait surgir entre Ismène et sa sœur Antigone ; tandis que la première se soumet aux lois de la cité, Antigone préfère d'autres « lois non écrites », la loi de la conscience.
4. Plutarque prête à T. Gracchus ce jugement sur les légionnaires : « Ils combattent et meurent uniquement pour soutenir le luxe et l'opulence d'autrui ; et on les appelle maîtres de l'univers alors qu'ils ne possèdent pas en propre une seule motte de terre » (**Vie des hommes illustres**, T. Gracchus, p. 8-9).

« lois non écrites, inébranlables, des dieux », *« ni d'hier ni d'aujourd'hui »*, dont parlait Antigone, c'est la *loi naturelle* qui s'impose à tout individu comme constitutive de son être. Cicéron l'analyse à l'envi et avec précision[5]. Le mérite de cette notion vient de ce qu'elle ne fait pas acception des personnes : elle englobe tout homme, fût-il esclave. La loi est la raison de l'homme. Son danger est d'être sacralisée : la loi est d'abord la *« raison du Jupiter suprême »*[6] ! A partir de là, on risque de soumettre le citoyen au Droit, sans tenir compte de sa conscience ou de sa liberté. On le verra bien sous l'Empire lorsque les chrétiens seront jetés aux fauves pour n'avoir pas voulu sacrifier au culte de l'empereur. Il y a là, en germe, tous les poisons de la théocratie dont le Moyen Age aura tant à souffrir. Sous l'Empire, en effet, l'individu perd toute valeur propre ; il est tout entier référé à la société, à l'ordre établi, et les rapports humains s'organisent selon un principe hiérarchique qui régit même la famille. Dioclétien impose l'entrée dans un « collège » conforme à la naissance et à la profession, dont on ne peut sortir et dont on doit assumer les charges ; c'est l'*obligation héréditaire* que Justinien tente de raviver dans ses *Digestes*[7]. Tentative désespérée d'une société sclérosée qui cherche dans l'autoritarisme le remède à sa décomposition. Là encore, la confusion du politique et du sacré engendre l'absolutisme, au mépris des libertés individuelles. En fin de compte, l'autorité impériale, telle qu'elle s'exprime dans une œuvre juridique abondante, n'a pas su exprimer une adhésion libre des citoyens et le bien universel qu'elle prétend assurer devient d'autant plus abstrait qu'il s'identifie de plus en plus avec la pure contrainte. Au terme, le Droit ne se distingue plus guère de la force. Mais il ne suffit pas d'édicter des lois rigoureuses pour que la vie soit modifiée ou structurée : on le voit bien avec l'obligation héréditaire qui va de pair avec un abstentionnisme grandissant de la part de ceux qui sont tenus d'assumer les charges civiques. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir s'effondrer la construction politique et juridique romaine, à l'arrivée des barbares. Pour de longs siècles, le Droit romain s'efface ! La leçon qu'on peut tirer de l'histoire romaine, c'est que le Droit, si remarquable que soit sa structure, ne vaut que ce que vaut l'autorité qui l'exerce et l'adhésion que lui donnent les citoyens.

5. **De Republica**, III, 22 : « Il y a une loi vraie, droite raison, conforme à la nature ». Cf. **De Legibus**, I, 18.
6. **De Legibus**, IV, 10.
7. **Digestes**, lib. XLVIII, tit. XXII, 1 : « Il n'est toutefois pas permis d'appartenir licitement à plus d'un collège... ».

Avec les Barbares, nous retombons au niveau du droit personnel. Il n'y a pas de droit commun mais des règles tribales. Comment en serait-il autrement, puisqu'il n'y a aucune organisation étatique, aucun pouvoir politique durablement constitué ? Il est significatif que le *Bréviaire d'Alaric* soit apparu dans le royaume wisigothique, le seul qui fût un peu organisé. Charlemagne, par ses *Capitulaires,* tentera bien de définir un droit positif commun en associant des éléments de droit germanique et de droit romain[8], mais il ne réussit pas à restaurer un véritable Etat et son essai ne lui survit pas.

Tout au long du Moyen Age, nous assistons à la restauration et au progrès de la notion d'Empire avec pour corollaire la redécouverte du droit romain. Il est frappant de voir que les légistes français font véritablement œuvre juridique lorsque le royaume capétien prend consistance, lorsque l'autorité du roi s'affirme au point qu'il puisse prétendre être « empereur en son royaume ». Mais si le Droit renaît, c'est pour retrouver la confusion des deux glaives qui culmine dans la théocratie et la *querelle des investitures.* Le Droit est sacralisé et la loi, conçue comme la servante de la « *lex aeterna* », devient un en-soi absolu..., ce qui explique peut-être qu'on l'observât si mal ! Au terme d'une telle conception, il y a la torture judiciaire, les bûchers de l'Inquisition, c'est-à-dire la négation même des libertés individuelles et de la norme de conscience.

Comme à la fin de l'Empire romain, on observe que plus le Droit se veut fondé sur des principes absolus et moins il est capable d'organiser la vie des hommes, plus il se prétend universel et plus il dégénère en oppression, plus il s'affirme définitif et plus le mouvement de la vie l'anéantit. A cet égard, l'histoire de la monarchie française est un tissu de guerres particulières, de révoltes, de jacqueries qui n'épargnèrent même pas le règne du Roi-Soleil.

3 droit, liberté et égalité : laïcisation du droit

En réaction, des forces se sont mises en mouvement pour libérer l'individu du carcan de l'autorité de droit divin. Reprenant l'héritage d'un Marsile de Padoue ou d'un Guillaume d'Occam, la Renaissance et la Réforme délivrent le droit de ses entraves religieuses en le laïcisant. On voit ainsi apparaître une conception plus démocratique de la société, c'est-à-dire plus soucieuse de liberté et de droits personnels, plus respectueuse de la

8. Charlemagne parle de « la loi romaine qui est la mère de toutes les lois humaines ». P. L., XCVII, 269, 2.

conscience individuelle, de libre arbitre. En donnant priorité au rationnel sur le sacral, philosophes et encyclopédistes placent délibérément l'individu à la source du Droit.

Ce qu'en retiendra 1789, c'est le principe que tout homme est libre, égal à tout autre et donc responsable des actes qu'il pose volontairement ; ceux-ci, par le fait, sont nécessairement bons[9]. A l'orée du XIXe s., il semble qu'on ait réussi — par le moyen de la violence révolutionnaire — à renverser la conception médiévale du Droit et choisi de lui donner pour fondement l'exigence de liberté et d'égalité révélée par la « nature » humaine. L'individualisme est tel que les rapports sociaux se définissent négativement[10]. A dire vrai, les antinomies apparentes que nous signalions au début de ces lignes ont changé de signe mais elles n'en demeurent pas moins. Si l'on choisit de privilégier l'intérêt particulier, c'est en sacrifiant l'intérêt général et si l'on parle beaucoup de liberté, c'est au détriment d'un véritable consensus des citoyens, par quoi se légitime l'autorité de la loi.

II

problèmes posés par le droit actuel

Au terme de cette rapide incursion sur le terrain de l'histoire, ce qui apparaît nettement, c'est le rapport de cause à effet entre la structure politique organisée et l'expression du Droit. Celui-ci procède donc d'une autorité qu'en retour il exprime. Mais, à l'épreuve, nous constatons que cette autorité dégénère en absolutisme si elle ne s'efforce pas constamment d'obtenir un assentiment relativement général, une « reconnaissance collective ». A chaque fois que le rapport de l'autorité à la liberté et à la justice est rompu, on voit le Droit se faire instrument d'oppression et dépérir. La noblesse du Droit, c'est, en somme, l'effort constant pour concilier l'inconciliable, c'est-à-dire l'autorité et le bien commun face à la liberté et à l'intérêt individuel. De ce fait, il est fortement tributaire des institutions politiques et de la morale sociale qu'elles véhiculent.

1 un droit tributaire d'une société dépassée

Cela pose, dès lors, la question de savoir si la règle de droit peut être conçue comme une « règle de vie ». Peut-on dire, avec G. Ripert, que

9. **Déclaration des droits de l'homme**, art. 1, 4, 6.
10. **Ibid.**, art. 4 : « La liberté consiste à pouvoir tout ce qui ne nuit pas à autrui... ».

« le Droit est la formulation de l'ordre social établi et non la représentation d'un ordre futur, la défense du présent et non l'anticipation de l'avenir »[11] ? Si l'on accepte la formule, il faut se représenter l'histoire de façon linéaire — ou cyclique — comme un perpétuel recommencement. Quel historien, de nos jours, l'accepterait ? Et que signifie un présent qui n'anticipe pas sur l'avenir[12] ?

Nous touchons là à l'une des difficultés majeures de notre Droit actuel : il est resté, pour l'essentiel, le droit d'une société devenue politiquement, économiquement et culturellement marginale. En l'occurrence, il est à craindre que la perfection formelle ne soit devenue le signe de la perte de l'imagination créatrice. Il ne suffit pas de dire que « *réparer le vieil édifice c'est empêcher qu'il risque de s'écrouler* ». La vocation des plus belles forteresses n'est-elle pas de finir à l'état de ruines ? L'histoire qui nous sépare de Napoléon est précisément celle d'une société qui, progressivement et de plus en plus rapidement, modifie ses structures tout en prétendant conserver la même définition juridique de l'autorité et de la liberté, de l'intérêt général et de l'intérêt particulier.

2 un droit qui préfère l'injustice au désordre

Mais, dira-t-on, la Révolution n'a-t-elle pas renversé l'ancien Droit pour créer un modèle satisfaisant ? Voire ! Il ne suffit pas de proclamer hautement les « droits de l'homme » pour qu'ils soient respectés. La législation héritée de Napoléon est le produit d'une révolution habilement récupérée par la bourgeoisie enrichie par les « biens nationaux » et soucieuse de les conserver[13] ; certes, elle proclame les principes abstraits d'égalité des citoyens et se réfère aux droits de l'homme mais c'est pour enfermer tout

11. G. RIPERT, **Les forces créatrices du Droit**, L. G. D. J., 1955, p. 10.
12. Ainsi G. Burdeau : « L'idée du Droit est tout entière tournée vers le futur. Sa substance est le résultat d'une constante anticipation de l'avenir » (**Traité de Science politique**, t. I, n° 131, p. 156). Cf. aussi R. SAVATIER, « Le Droit et l'accélération de l'histoire », **Dalloz chron.**, 1950.
13. On peut relire avec profit la Constitution du 22 août 1795. En 1794 déjà, Boissy d'Anglas écrivait : « Nous devons être gouvernés par les meilleurs ; les meilleurs sont les plus instruits et les plus intéressés au maintien des lois. Or, à bien des exceptions près, vous ne trouverez de pareils hommes que parmi ceux qui possèdent une propriété, sont rattachés au pays qui la contient, aux lois qui la protègent, à la tranquillité qui la conserve et qui doivent à cette propriété et à l'aisance qu'elle donne l'éducation qui les a rendus propres à discuter avec sagacité et justesse... Un pays gouverné par les propriétaires est dans l'ordre social » (le **Moniteur**, XXV, 92).

cela dans le cadre autrement positif et contraignant de la propriété privée, « droit inviolable et sacré », à ce point que 24 titres sur 35 et 1767 articles sur 2281 lui sont consacrés dans le Code civil. Notre droit est celui d'une société où l'ordre doit tout primer — c'est une nécessité pour l'Empereur en guerre ! — et qui, en fin de compte, « *préfère une injustice à un désordre* ». Peut-on dire, en ce cas, que ce Droit organise les relations humaines dans un souci de justice ? Où est cette égalité devant la loi proclamée comme un principe alors même que le vote demeure censitaire ? Qu'est donc cet autre principe de l'autonomie de la volonté qui fonde tous les contrats quand l'une des parties est l'affamé et l'autre l'affameur ? Qu'est-ce que cette liberté si chérie qui interdit à l'ouvrier de s'associer pour faire valoir ses droits, contraint le canut à un salaire de famine et institue pour le seul ouvrier un livret infâmant ?

3 un droit abstrait vécu selon un rapport de forces

Il suffit de parcourir l'histoire sociale du XIXe s. pour se convaincre de la distance qui sépare les principes de notre Droit de leur réalisation. Cela commence dès 1791 avec la loi Le Chapelier qui ne sera abrogée qu'en 1884[14], cela continue avec l'insurrection des canuts[15] auxquels Casimir-Périer fait la célèbre réponse : « *Il faut que les ouvriers sachent bien qu'il n'y a de remède pour eux que la patience et la résignation* ». C'est l'ardent plaidoyer de M. Thiers pour la propriété qui crée l'inégalité féconde[16] dans le même temps qu'il fustige la « vile multitude » qu'il fera massacrer en 1871. C'est le ministre des cultes Fortoul qui en vient à protester contre la discrimination opérée dans les églises à l'égard des ouvriers[17] ; c'est le fameux Manifeste ouvrier des 60 publié en 1864 où l'on peut

14. On peut lire dans l'exposé des motifs : « Il faut donc remonter au principe que c'est aux conventions libres, d'individu à individu, à fixer la journée pour chaque ouvrier ; c'est ensuite à l'ouvrier à maintenir la convention qu'il a faite avec celui qui l'occupe » (**Histoire des Institutions**, II (Coll. Thémis), p. 279-280).
15. Cf. E. DOLLEANS, **Histoire du mouvement ouvrier**, I, 60-61 : « Comptant sur l'humanité de ses protecteurs naturels, l'ouvrier réclama **individuellement** une augmentation de salaire ; il s'était trompé (...). L'ordre des choses avait changé; mais le despotisme chassé des châteaux s'était réfugié dans les comptoirs ».
16. A. THIERS, **De la propriété** : « ... les inégalités nouvelles et plus grandes qui en résultent sont absolument nécessaires et composent l'une des harmonies les plus belles, les plus fécondes, de la société humaine ».
17. « ... sa place à lui, il le sait, c'est le banc des pauvres et l'ouvrier est trop fier pour s'y asseoir ; peut-être est-il tenté de méconnaître une religion qui prêche l'égalité devant Dieu en rendant l'accès de l'église difficile aux malheureux » (« Lettre à Mgr l'Archevêque de Paris », 20 Août 1855).

lire : « *Nous affirmons que l'égalité inscrite dans la loi n'est pas dans les mœurs et est encore à réaliser dans les faits* » ; c'est Varlin plaidant au procès de l'Internationale de 1868 pour les 99 ouvriers qui engraissent le « centième pigeon »[18]. Toute cette histoire crie contre l'hypocrisie d'un Droit qui proclame solennellement ses règles comme pour mieux les exorciser. Nous disons bien hypocrisie. Il suffira, pour s'en convaincre, de relire le texte de la loi des 22-24 mars 1841 sur « le travail des enfants et des femmes » qui, tout naturellement, limite à huit heures par jour le travail en usine des enfants de 8 à 12 ans et à douze heures celui des enfants de 12 à 16, et exige que l'on ne commence point avant cinq heures du matin[19] ! On invoquerait trop aisément les mœurs et les mentalités du temps pour justifier pareille perversion du Droit. Les avertissements, en effet, n'ont pas manqué : rapport des canuts Bernard et Charnier à Casimir-Périer en 1832, enquête de Villermé en 1840, avertissement de Varlin, d'Albert de Mun et de ses amis à la Chambre, textes de Léon XIII... mais il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Ainsi, la guerre industrielle s'est substituée à la guerre militaire ; ainsi est née la lutte des classes, peur pour les riches, espoir pour les pauvres. Le Droit a restauré la force comme mode de résolution des conflits !

Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver sous la plume de juristes confirmés de singulières — ou réalistes ? — définitions du Droit. « *Le Droit est la politique de la force* » écrit l'Allemand Ihering et G. Ripert lui renvoie cet écho désabusé : « *un traité de paix entre des forces rivales* »[20]. Sans doute, entend-on par là libérer la « règle de droit » de l'absolutisme du droit naturel, mais il se pourrait bien que cette libération n'entraîne un nouvel esclavage. Comment prétendre organiser les rapports sociaux dans la justice si la force devient le moteur du Droit ?

La difficulté est aujourd'hui redoublée par la rapide et brutale mutation de la société politique et économique, par le développement de l'instruction qui révèle et rend intolérable l'inégalité subie par beaucoup, par l'expansion industrielle qui rend caduque la société définie par la propriété foncière, par la création de forces syndicales puissantes dont l'idéal socialiste demeure chargé d'une forte dynamique d'espérance. Il s'ensuit que

18. Cf. E. DOLLEANS, **Op. cit.**, I, p. 310-311.
19. **Histoire des Institutions**, II, p. 365-367.
20. G. RIPERT, **Le déclin du Droit**, 1949. Le même auteur, dans un ouvrage postérieur, affirme cependant que « toute règle de droit postule la permanence ». Ce qui paraît bien difficile dans l'optique d'un traité de paix entre forces rivales !

l'on ne s'intéresse plus guère aux systèmes plus ou moins définitifs de valeurs plus ou moins absolues mais qui n'engendrent pas des comportements précis ; il s'ensuit que la contestation de plus en plus âpre de l'inégalité mine un Droit abstrait puisqu'en fin de compte il est vécu selon un rapport de forces.

4 un droit voué à l'éclatement

Mais alors, qu'est-ce qui peut bien continuer à alimenter ce Droit devenu marginal quand émerge une société neuve, avec des normes morales différentes, quand les couches sociales détentrices de l'autorité perdent leur représentativité ? Quand le vent a dispersé le terreau, que peut bien devenir la plante ?

Faut-il parler de déclin du Droit ? Le mot n'est sans doute pas exact qui évoque la calme retombée d'une courbe qui atteignit, un jour, son acmé. Il n'y a pas eu d'acmé pour le droit napoléonien, hormis pour les privilégiés rescapés de Thermidor et de Brumaire, de 1848 et de la Commune. A aucun moment, depuis que nos Codes sont promulgués, la justice n'a été le ferment de coalescence des relations humaines dans notre société. Il faudrait parler plutôt d'éclatement. Les notions de droit volent en éclats à l'épreuve de la vie moderne. Eclatés, les mots de liberté, de démocratie, d'égalité ; éclatés dans les révolutions avortées et les répressions[21], dans les procès politiques et l'oppression sociale, dans le régime censitaire ou celui, analogue, des notables. Vidés de leur contenu. Des mots à prendre !

Eclatée aussi, la belle ordonnance tranquille du Droit qui organisait la pyramide logique de ses principes, éclatée la révérence craintive accordée autrefois à ses docteurs et à ses prêtres. On recourt de moins en moins au juge[22]. L'arbitrage à l'amiable a fait baisser le nombre des causes des 2/3[23] et si l'on va encore au tribunal répressif, pour le civil, la désaffec-

21. Au lendemain de juin 1848, G. Sand écrivait déjà : « Je ne crois plus en une République qui commence par fusiller ses prolétaires ». La répression de la Commune par M. Thiers, durant la semaine sanglante de mai, se résume à 20.000 morts et 7.000 déportés.
22. De 234.000 en 1861 et 140.000 en 1938, les affaires commerciales jugées sont tombées à 97.000 en 1959 ; les conciliations devant le juge de paix, hors audience, sont passées de 3.530.000 en 1861 à 530.000 en 1938 et 326.000 en 1958 (**Ann. stat. de France,** 1966).
23. Chiffre avancé au Congrès national des avocats de 1963.

tion est considérable : 80 % des dirigeants d'entreprises renonceraient à régler leurs conflits au tribunal[24].

Un aute signe de l'éclatement du Droit — il est devenu banal de le signaler — est son *atomisation.* Où est donc cette règle de droit « générale, abstraite et permanente » dont nous parlent les manuels ? Bon an mal an, le Journal Officiel nous offre quelque 10.000 colonnes de textes juridiques. Devenu catégoriel, le Droit s'effrite en deux douzaines de Codes qui renforcent les rivalités au lieu de les réduire. Chaque catégorie revendique *son* droit spécial et, de plus en plus, par des moyens violents. Multiplier les textes juridiques, c'est reconnaître leur inefficacité et leur précarité. Tout comme l'appel de plus en plus fréquent à l'expert avoue l'incapacité du Droit actuel à répondre aux problèmes techniques qui surgissent dans le monde moderne[25].

5 un droit de plus en plus répressif

Atomisé, éclaté, notre Droit n'a pas su faire surgir de l'autorité qui en usait un surcroît de liberté ni harmoniser le bien commun et les droits individuels. C'est ainsi que nous assistons, depuis la fin du XIXe s. à une constante montée de la législation répressive : les qualifications d'infractions ont quadruplé, de nombreuses peines ont été aggravées, la peine de mort a été restaurée pour le crime politique et instaurée pour le vol à main armée, l'enquête policière a été officialisée et a pris une place prépondérante dans le dossier d'instruction, la garde à vue récemment instituée tend déjà à se prolonger, etc. En moins d'un an, deux lois ont été adoptées dans la précipitation, l'une dite anti-casseurs[26], l'autre anti-drogue[27], qui abandonnent des exigences justement traditionnelles en droit pénal, telles que la nécessité d'une volonté délictuelle exprimée pour que soit constituée une infraction ou le respect du domicile, de nuit.

24. Cf. Rapports du congrès des avoués de Dijon, 1962. On y apprend aussi, par une enquête, qu'à l'évocation du mot « justice » (au sens de l'institution), 17 % seulement des citoyens manifestent une attitude positive tandis que 27,5 % ont une attitude négative.
25. A cet égard, on peut se demander comment un Droit établi sur la propriété foncière et immobilière peut répondre efficacement aux formes modernes de la propriété industrielle (actions, obligations). On peut continuer à traiter de la responsabilité pénale sans tenir sérieusement compte de la nouvelle dimension que la psychologie moderne donne à la liberté, dans les conduites humaines.
26. CASAMAYOR, **Le Monde** du 28 avril 1970.
27. Protestation du syndicat de la Magistrature dans **Le Monde** du 18 décembre 1970.

C'est que l'aspect inquisitoire de notre procédure pénale, axé sur l'ordre public, tend à restreindre l'élément accusatoire plus sensible à la protection des droits individuels. Force est bien de constater que la magistrature n'y gagne rien en respect et que la police se voit de plus en plus mal-aimée. Il faut sévir, dit-on, contre tous ceux qui ébranlent l'ordre. Apparemment, le renforcement de la répression depuis 1890 rend l'argument peu convaincant ! La punition collective, tous les éducateurs le savent, est un aveu d'impuissance et un refus de lucidité.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'autorité du Droit n'est pas sortie renforcée de l'extension de la répression. Il eût fallu, à tout le moins, que ceux qui l'appliquent fussent réellement représentatifs de l'intérêt général. Combien de citoyens, aujourd'hui, croient encore que le Droit est la garantie de leur liberté, de leur égalité, le lieu de la paix sociale ? Combien croient encore que, devant un tribunal, le riche n'est pas mieux considéré que le pauvre ? Nous constatons que lorsque la loi commune devient gênante pour éliminer un adversaire, on s'empresse d'en fabriquer de nouvelles, de créer des juridictions d'exception, d'utiliser malhonnêtement des mesures administratives pour museler tel journal qui déplaît. Tout cela, bien sûr, au nom de la « vraie » liberté, de l'ordre public menacé par la canaille. Lorsque des militants politiques poursuivis pour avoir distribué un journal non interdit mais qui reprend les idées d'un mouvement dissous sont condamnés à un an de prison ferme et à la privation de leurs droits civiques et familiaux pour cinq ans, alors qu'un directeur de raffinerie tenu pour responsable d'une catastrophe qui fit 18 morts et plus de 80 blessés se voit infliger une peine amnistiée d'un an de prison avec sursis et 1.000 f. d'amende, il est difficile aux citoyens de n'être pas sceptiques sur l'impartialité des tribunaux. Comment ne seraient-ils pas enclins à croire que le Droit est l'instrument destiné à maintenir les privilèges de ceux qui détiennent, dans la société, les pouvoirs ? Quel respect peut exiger un Droit qui a servi, plus d'un siècle durant, à écraser les pauvres ? qui n'a accepté un début d'égalité qu'au prix d'une lutte acharnée ? Est-il bien sûr que, pour la majorité des citoyens, la Loi représente encore la volonté populaire ?

6 à société nouvelle, droit nouveau

L'individualisme libéral où s'origine notre Droit aboutit aux mêmes impasses que l'absolutisme : il sécrète sa propre contradiction et se voit battu en brèche par la lutte des classes et les progrès de la sociologie et

de la psychologie. Comme par des structures économiques nouvelles dirigistes et planifiées qui favorisent une organisation collective des relations humaines. Tout se passe comme si la majorité des juristes continuaient à penser en fonction d'un modèle immuable de la nature humaine. On invoque l'adage « *La nature ne fait pas de saut* » ; comme si elle était indifférente aux mutations de son espace-temps !

En fin de compte, la question importe peu de savoir si le Droit est ou non en déclin ; ce qui nous importe, c'est son degré de réalité, sa capacité d'organisation de la vie sociale.

Nous constatons, à la lumière de l'histoire sociale et de la montée de la violence, qu'il recule de plus en plus devant une réalité humaine qu'il ne réussit plus à organiser, qu'il ne maîtrise plus ; ses propres règles sont méprisées par ceux-là mêmes qui ont la charge de le faire respecter. L'inadaptation est telle que les replâtrages ne sauraient être un remède efficace. Comme l'écrit G. Burdeau, « *la règle de droit n'est pas une fin en soi* » et « *l'ordre pour l'ordre est un idéal d'agent de police* »[28]. A société nouvelle il faut un droit nouveau. Le Droit, nous semble-t-il, ne retrouvera son sens qu'au prix d'une refonte générale comme P. Coulombel l'a fort bien noté : « *Les mises à jour ne sont pas suffisantes, c'est la conception d'ensemble qui est à reprendre* »[29].

robert boyer

28. G. BURDEAU, **Op. cit.**, I, p. 157 et 167. On lit de même : « Le rôle des préceptes inclus dans l'idée de droit : (...) est de créer un certain type de société ».
29. P. COULOMBEL, **Introduction à l'étude du Droit et du Droit civil**, L. G. D. J., Paris, 1969, p. 152.

de la fonction du droit

Dans la mesure où le Droit ne fait qu'exprimer un état de fait — c'est-à-dire la pratique actuelle de notre société — il ne sert à rien. Mais il s'avère utile lorsque nous avons besoin de savoir comment nous devons procéder pour mener à bien certaines entreprises : la loi sert alors de mode d'emploi. Mais la loi ne dit pas tout. C'est pourquoi le juriste garde un double rôle : lire la loi pour qu'elle soit appliquée et créer pour agir en dehors d'elle.

Dans notre société, la loi est à la fois partout répandue et totalement invisible. Qui est capable de se frayer un chemin dans les innombrables dédales de la masse législative? De plus, qui se préoccupe encore des grands principes traditionnels ? Dans les circonstances actuelles, il ne faut jamais perdre de vue deux aspects du Droit : il y a des règles très simples qui garantissent un minimum de civilisation et il y en a d'autres qui traitent de la même façon celui qui est repu et celui qui a faim. Soyons donc assez intelligents pour ne pas mépriser le Droit, mais soyons aussi assez lucides pour que ce même Droit ne nous cache pas la réalité[1].

La plus mauvaise action commise à notre époque consiste à répandre l'usage de certains mots pour cacher les choses. Pourquoi « notre époque », pourquoi « des mots », pouquoi « cacher » ? S'agit-il de trois questions ou d'une seule ? Peu importe. Mais ne pouvant répondre sans se passer de mots, il ne faut craindre ni sa propre mauvaise foi, ni son propre conservatisme.

Pas plus que la vertu n'a peur du vice, la recherche de la vérité n'a peur de l'erreur. Les « facteurs d'aberration » doivent être montrés sans honte pour que le lecteur n'accepte pas ce qu'il lit comme autorité, pour qu'il exerce sa critique sur ce qu'il voit et sur ce qu'il est.

l'utilité du droit ?

A quoi sert le Droit ? A rien. Car le Droit n'est plus autre chose que l'« écriture ». « *Mon amour, je t'aime* » ; « *Il est dangereux de se pencher*

1. Les lecteurs qui désireraient se documenter davantage sur les recherches effectuées par l'auteur de cet article pourront se reporter à ses deux ouvrages : **La justice pour tous**, Paris, Flammarion, 1969 et **Si j'étais juge**, Paris, Arthaud, 1970.

à la portière » ; « *Le prix du billet de métro est élevé de vingt centimes* » ; voilà des phrases. Elles traduisent un état de fait. Etat de fait aussi celui qu'exprime le Code pénal prévoyant que l'auteur d'une infraction peut être puni, seuls la durée et le montant de la peine étant variables. Etat de fait, celui du Code civil : « *Quiconque cause à autrui un dommage est tenu de le réparer* ». Etat de fait encore, et à l'assise bien plus large, dont fait partie le citoyen d'un pays civilisé comme le nôtre, le consentement, l'accord préalable de ce citoyen qui est tout prêt à accepter, qui prend son parti de toute règle. Essayez d'imposer à des hommes du XVIe siècle des consignes d'urbanisme, d'hygiène, d'instruction, de travail, d'administration, d'assurance si elles ne sont pas semblables à celles qu'ils appliquent déjà.

Les textes qui décrivent certains modes de relations humaines, celles qui s'établissent entre le mari et la femme, entre le voleur et le volé, entre le juge et le justiciable, ne sont pas des superstructures, des contraintes mal tolérées, des anomalies. Tout cela fait partie de notre vie quotidienne. La violation d'une règle et sa sanction n'interviennent que très rarement.

La loi n'est utile que lorsqu'elle est un mode d'emploi. Pour se constituer en société commerciale, il faut s'y prendre de telle manière. Pour construire une usine, un haras, un immeuble, un dancing, il faut s'y prendre de telle ou telle manière. Pour obtenir un passeport, un prêt agricole, pour fabriquer et vendre certains produits, il faut ceci et cela, etc.

le juriste : un lecteur et un créateur

Qu'est-ce que le juriste ? Quelquefois un écrivain public, plus souvent un lecteur qui déchiffre plus qu'il ne lit. Il a appris à comprendre certains textes. C'est tout, c'est énorme. C'est si énorme que ça le dépasse. Il ne chante que certaines strophes, ne voit qu'un petit coin de la carte, il ne connaît qu'un petit secteur de l'immensité législative et réglementaire. Car lire, pour lui, et pour ceux qui s'adressent à lui, ce n'est pas seulement suivre du regard des caractères imprimés, c'est y ajouter en surimpression tous les textes précédents, c'est l'enrichir de toutes les interprétations courantes. Comme certains savants travaillent avec des instruments, le juriste travaille avec ses fiches et sa mémoire. Autrefois il flairait les grimoires et le nez qu'il avait comptait beaucoup, ainsi qu'il apparaît sur les dessins et les caricatures. Demain peut-être sera-t-il remplacé par un lecteur électronique.

Seulement voilà, le monde n'est pas une machine, la société non plus. La loi ne dit pas tout. Il est des lieux où elle ne dit rien. Il est quelquefois plus profitable de connaître les domaines qu'elle ne régit pas que ceux qu'elle régit. Si l'on veut créer une entreprise, tout l'effort consiste à diminuer les frais, à augmenter les bénéfices, à écarter le contrôle. Il faut donc bien connaître la loi pour en éviter les effets.

Ainsi le juriste est chargé d'un double rôle. D'une part appliquer la loi : c'est son rôle de lecteur. D'autre part agir en dehors d'elle : c'est son rôle de créateur, qu'aucun ordinateur ne peut lui disputer.

la loi est partout et totalement invisible

Aujourd'hui, la partie s'est merveilleusement compliquée, et les joueurs invétérés voient leurs nerfs tendus à la limite du soutenable, car il s'est produit un phénomène nouveau, que les bons bourgeois rédacteurs des Codes n'auraient jamais imaginé. La loi est entrée dans la clandestinité. On peut la chercher comme le furet. Elle est quelque part, il y a même lieu de penser que de nos jours elle est partout, mais totalement invisible. Elle peut jaillir soudain de l'ombre pour frapper d'une façon imprévisible. On disait bêtement : « *Nul n'est censé ignorer la loi* ». On se croyait tranquille avec la règle dite de non-rétroactivité des lois. C'est écrit dans la *Déclaration des droits de l'homme,* à laquelle se réfère, avec un sérieux de plomb, notre actuelle Constitution. Et personne ne parle de lois inconnues, de lois inconnaissables ? On peut obtenir l'invisibilité aussi bien par la miniaturisation que par le grossissement !... Mystification ou escroquerie, selon que l'on est porté à la blague ou au drame.

Par exemple, dans un secteur aussi important que l'Urbanisme, le Code est à lui seul trois fois plus épais qu'un Code ordinaire. Ceux qui le connaissent se comptent, dans toute la France, sur les doigts d'une seule main... C'est la même chose pour la Production, la Marine, l'Œuvre, la Culture, et tout ce qu'on voudra, et partout, des sanctions. Voilà un problème sur lequel il faut s'arrêter non pas pour le traiter ici mais seulement pour provoquer la réflexion.

Prenons par exemple l'affaire par l'autre bout. Vous, moi, n'importe qui, évoluons gentiment dans la rue. Un policier pourvu d'une cervelle encyclopédique pourrait à bon droit nous mettre la main au collet et nous conduire au premier juge de paix venu. Nous sommes certainement coupables d'une ou plusieurs infractions assorties de peines de simple police,

c'est-à-dire pouvant aller à 60 jours de prison, s'il vous plaît !... Tout ça indépendamment des fraudes qui, elles, sont sinon punies, du moins punissables beaucoup plus sévèrement. Résultat : la sanction s'est formidablement éloignée de la faute. On n'est plus dans le système simple du voleur et de sa prison.

des principes aux règles instantanées

La loi était bonne fille, comme on disait. Elle se fabriquait lentement. Notre temps, qui confond précipitation et vitesse, veut des règles instantanées. L'article 37 de notre Constitution donnant à chaque ministre un pouvoir réglementaire a multiplié par un chiffre astronomique nos droits et obligations. Si j'ai un ami, deux amis, dix amis peut-être, je suis un homme aimé des dieux. Je n'ai que faire de dix mille soi-disant amis, et s'ils viennent partager ma soupe, je meurs d'inanition !

D'où un renversement dans l'ordre des valeurs. Le juriste majestueux, le jurisconsulte bouffi dans sa graisse physique et morale, est balayé. Ce qu'on veut, c'est un petit agent de contentieux, un petit commis d'ordre, un petit greffier, un petit expéditionnaire qui a bien potassé les trois pages consacrées au problème qui nous concerne. Les principes ? On ne s'assied même plus dessus, ce serait s'asseoir par terre. Les connaissances ? Elles ont été écrasées, pulvérisées, sous le rouleau compresseur de la machine à faire les lois. Il reste des faits concrets. Des écrits et des situations. Il s'agit d'accorder les uns avec les autres.

Plus de phrases creuses. La présomption d'innocence, la connaissance des lois, l'autonomie de la volonté, l'égalité devant la loi, les trois pouvoirs, les catégories traditionnelles, le Droit inviolable et sacré, le peuple souverain... On a tendance à crier : « *N'en jetez plus !* ». Mais il faut plutôt crier : « *Jetez-en encore !* ». Car les vieilles ferrailles rouillées empêchent le progrès du navire.

retour au bon sens et à la logique

En Droit comme ailleurs, les fins ne justifient pas les moyens. Elles sont simples et eux sont compliqués.

Le Code pénal, paraphrase de la règle simpliste qu'il faut punir les coupables, ne fait que sceller une vieille barbarie. Le Code de procédure, au contraire, apporte quelque chose de nouveau : un intermédiaire entre l'indignation et la vengeance. L'important est de ne pas se faire justice

soi-même. Ça, c'est un début, une petite amorce de civilisation. Mais il ne faut pas que ça devienne un truc pour ne pas faire justice, ou pour ne la faire qu'à quelques-uns, et encore quelle justice ?... C'est là que ça devient intéressant, mais ce n'est plus du droit, c'est de la sociologie, c'est de la politique.

C'est la même chose dans ce qu'on appelle encore le Code civil, sur lequel on pourrait gloser pendant des heures. Tenons-nous en à un simple exemple. Bigot-Préameneu, Portalis et Malleville, auteurs dudit Code, seraient bien incapables de constituer un dossier de Sécurité sociale. Tant mieux. C'était déjà un progrès que d'écrire dans l'article 1136 du Code civil que, dans les conventions, il faut plutôt « *que de s'arrêter au sens littéral des termes* », rechercher « *quelle a été la commune intention des parties* ».

Aujourd'hui, nous avons franchi un étage de plus. Nous savons bien que l'intention des parties n'est pas « commune », que cette commune intention n'est qu'une apparence, qu'il n'y a rien de commun entre celui qui achète du pain par habitude, alors qu'il a le ventre plein, que le pain lui est déconseillé parce qu'il le fait grossir, et l'affamé qui a dû se prostituer ou voler pour obtenir de quoi en payer le prix et qui le dévore à belles dents chez le boulanger. Et cependant les deux actes portent le même nom : la vente !

Que reste-t-il ? Oui, quelques règles générales qui tiennent au bon sens et à la logique.Deux « matières » que les juristes ont besoin d'apprendre car ils n'en savent pas davantage que leurs concitoyens. Tous, nous en avons un égal besoin.

A bas le Droit qui cimente sur nos visages la boue du formalisme et nous cache la réalité !

Vive le Droit qui est une école d'intelligence !

casamayor

droit et travail

de hegel à marx

La pensée juridique moderne est née dans la contradiction créée par la séparation de la liberté individuelle et de la communauté. Hegel tente de répondre aux questions posées par une telle situation. Le Droit est, selon lui, la médiation entre des volontés subjectives finies et l'ouverture de la société politique vers l'infini. C'est par l'institution étatique que la liberté individuelle dépasse son caractère limité. La famille demeure cependant le premier support de la socialisation, le lieu où la recherche de la satisfaction égoïste se transforme en souci des intérêts communs, bien que certaines contradictions y demeurent vivaces. Quant à la société civile ou bourgeoise, c'est l'égoïsme qui semble y triompher, bien qu'une interdépendance s'y fasse jour entre les hommes dans le domaine économique. Hegel n'ignore cependant pas les contradictions de cette société qui accumule les richesses d'une part et accroît la détresse de l'autre. C'est pourquoi, il importe que les classes de la société civile soient organisées sous la surveillance de la puissance publique. Famille, corporation, administration et police, ne peuvent toutefois assurer qu'une conciliation fragile du subjectif et de la volonté générale. Seul l'Etat, qui est au dessus de la société civile et des intérêts contingents, est la réalisation de la moralité objective. Marx portera les coups les plus sévères à la théorie hégélienne. Selon lui, l'Etat n'est pas une sphère indépendante qui résoudrait les contraditions de la société. Au contraire, la communauté politique, séparée de la communauté civile, ne sert qu'à maintenir et à masquer les divisions réelles de la société. Les droits de l'homme séparés des droits du citoyen ne sont que les droits de l'homme égoïste. Il s'agit de mettre en lumière les mécanismes réels de cette séparation. Pour Marx, le Droit est appelé à disparaître, au même titre que l'Etat, parce qu'il est la sanction de cette séparation et la légitimation d'une division entre possesseurs des capitaux et possesseurs de la force de travail. Le Droit cache cette inégalité fondamentale derrière la façade d'une égalité formelle entre possesseurs de marchandises.

Les notions de droit, de justice et d'injustice sont au cœur de chacun. C'est pourquoi il est si difficile d'en parler sans faire référence aux relations sociales, aux rapports concrets entre les individus, aux caractéristiques de

l'organisation sociale. Le Droit est, bien sûr, codification abstraite, établissement de normes générales, mais il est aussi régulation, mise en forme de rapports d'individus, de groupes et d'institutions, toujours complexes et changeants. Il garantit à tous que la vie sociale suit un cours à peu près régulier, mais en même temps il fait peser sur beaucoup des contraintes qui n'apparaissent pas toujours justifiées selon l'équité. Le Droit, c'est la justice, mais c'est aussi l'injustice. C'est cette ambiguïté et cette ambivalence qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer.

I

hegel : le droit comme moment de la liberté

Le Droit moderne se présente comme un Droit de la liberté. Dans sa phase commençante au XVIIIe siècle, il s'affirme comme un instrument d'émancipation, pour l'individu ou la personne, des liens de la dépendance féodale. Les théoriciens du droit naturel reconstruisent avec ivresse un monde rationnel à partir des droits sacrés de l'individu isolé. Mais, très vite, il apparaît qu'il n'est pas facile de concilier la fraternité et la communauté d'une part, la liberté individuelle d'autre part, la personne et les autres personnes, le particulier et le général. A peine née, la pensée juridique moderne se trouve forcée de vivre dans la crise et la contradiction. Pour sauver la liberté de chacun, Rousseau la transpose dans la volonté générale, Kant demande que chacun conforme son comportement à des maximes universalistes et traite les autres comme des personnes semblables à lui. La liberté se sauve par des pétitions de principe ou par une véritable fuite en avant. C'est dans ce contexte que le penseur sinon le plus grand, du moins le plus significatif de cette époque, Hegel, tente de prendre à bras le corps les questions et d'y répondre de façon rigoureuse. Admirateur enthousiaste de la Révolution française dans laquelle il voit pour un temps une nouvelle incarnation de la cité grecque, c'est-à-dire une société où les fins individuelles des citoyens sont en harmonie avec l'organisation sociale et politique, où l'homme privé et le citoyen ne font qu'un[1], il prend peu à peu conscience qu'il n'est pas possible sur la

1. Sur cet aspect de la pensée hégélienne, on peut se reporter à l'ouvrage de Georg LUKACS, **Der junge Hegel. Uber die Beziehungen von Dialektik und Œkonomie**, Zürich-Wien, 1948, et à celui de Roger Garaudy, **Dieu est mort**, Etude sur Hegel, Paris, 1962.

base de la société moderne de réaliser cet idéal. Il retient de la Terreur puis de la crise de la Révolution française que l'on ne peut nier, sous peine d'entraîner des catastrophes, la particularité des individus, et qu'on ne saurait pas imposer un quelconque devoir-être à l'existant. Tout son difficile travail philosophique va consister à retrouver l'Esprit absolu, l'unité dans l'infini à partir d'une situation de scission et de déchirement où les séquelles du monde féodal mêlent leurs effets négatifs à ceux du monde industriel naissant. Il s'agit pour Hegel de réconcilier le monde social fini avec la recherche de l'absolu, sans tomber dans la pétition de principe du devoir-être, de concilier la liberté subjective individuelle avec la liberté subjective de l'esprit : « *Reconnaître la raison*[2] *comme la rose dans la croix de la souffrance présente et se réjouir d'elle, c'est la vision rationnelle et médiatrice qui réconcilie avec la réalité, c'est elle que procure la philosophie de ceux qui ont senti la nécessité intérieure de concevoir et de conserver la liberté subjective dans ce qui est substantiel et de ne pas laisser la liberté subjective dans le contingent et le particulier, de la mettre dans ce qui est en soi et pour soi* ».

C'est dans cet esprit qu'il aborde les problèmes du Droit et de la politique. Le premier, il reconnaît[3] que la communauté politique et l'Etat ne coïncident plus avec les relations sociales des individus, telles qu'elles se manifestent dans l'activité économique. L'activité productrice ne relève plus de l'économie domestique gérée ou contrôlée par les tenants du système politique, mais elle se présente de plus en plus comme une activité autonome exercée par des individus qui ne sont plus soumis à des liens d'allégeance personnelle. L'Etat et la société politique, par contre, paraissent s'élever au-dessus de cette société civile comme une sphère de l'intérêt général par rapport à une sphère des intérêts particuliers. La société civile, pour Hegel, c'est un système de l'atomistique, alors que l'Etat incarne une volonté générale qui n'est pas la sommation ou la synthèse des volontés particulières, mais l'expression de la volonté générale d'individus qui ont dépassé le stade de la liberté subjective. L'homme doit être à la fois bourgeois — homme de la société civile — et citoyen — homme de la société politique —, le deuxième reprenant et niant le

2. HEGEL, **Principes de la philosophie du droit,** traduction A. Kaan, Paris, 1940, p. 31.

3. Ceci est très bien montré par Manfred RIEDEL dans **Studien zu Hegels Rechtsphilosophie,** Frankfurt, 1969.

premier pour parvenir à l'Esprit objectif. L'Etat n'est donc pas fait pour les hommes de la société civile, il n'a pas à tenir compte de leur agitation, si ce n'est pour permettre à la volonté générale de s'affirmer. Il ne vient pas d'en bas. A ce sujet Hegel écrit contre Fries qui faisait référence à l'Etat serviteur du peuple[4] : « *Cette platitude consiste essentiellement à faire reposer la science, non pas sur le développement des pensées et des concepts, mais sur le sentiment immédiat et l'imagination contingente, et à dissoudre dans la bouillie du cœur, de l'amitié et de l'enthousiasme, cette riche articulation intime du monde moral qu'est l'Etat, son architecture rationnelle, qui, par la distinction bien nette des sphères de la vie publique et de leur légitimité respective, par la rigueur de la mesure qui maintient chaque pilier, chaque arc, chaque contrefort, fait naître la force du tout, de l'harmonie de ses membres. Comme Epicure fait avec le monde en général, cette conception livre, ou plutôt devrait livrer le monde moral à la contingence subjective de l'opinion et de l'arbitraire* ».

L'Etat, pour Hegel, ne se sépare donc pas de l'éthique, il est la réalité en acte de la volonté substantielle (non subjective) ou encore la réalité en acte de la liberté concrète (c'est-à-dire la plus haute) pour reprendre son vocabulaire. Il est unité de la subjectivité et de l'objectivité, de la connaissance et de la volonté, du théorique et du pratique, sans doute à un niveau encore inférieur (l'Esprit objectif) par rapport au niveau que l'art, la religion et la philosophie permettent d'atteindre (l'Esprit absolu), mais comme un stade intermédiaire nécessaire. Le Droit lui-même apparaît alors comme une médiation entre la finitude des volontés subjectives et l'ouverture de la société politique vers l'infini. Dans son langage inimitable Hegel le souligne[5] : « *Le domaine du Droit est le spirituel en général : sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du Droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même* ». En d'autres termes, le Droit est un des degrés de l'échelle qu'on gravit en partant du système de l'atomistique pour parvenir aux plus hautes réalités morales, il est un des moments de la liberté, une de ses métamorphoses avant sa réalisation complète (en soi et pour soi). La philosophie du droit est une sorte d'odyssée intemporelle de la liberté, l'exposition des conditions de son actualisation.

4. **Principes de la philosophie du droit,** p. 25.
5. **Ibid.,** p. 40.

1 droit abstrait : propriété et contrat

Le point de départ de ce cheminement, le droit abstrait, est la liberté immédiate de la personne abstraite, négatrice du réel, « *C'est,* dit Hegel[6], *la volonté d'un sujet, individuelle renfermée en soi. L'élément de particularité de la volonté fournit ultérieurement un contenu de buts définis, mais, comme elle est une individualité exclusive, ce contenu est pour elle un monde extérieur, immédiatement donné* ». Il s'agit de la liberté arbitraire formelle, qui ne reconnaît encore aucune limitation concrète, si ce n'est d'être le fait d'une personne et de traiter les autres comme des personnes tout aussi abstraites. Mais pour exister comme personne, cette personne abstraite a besoin d'un champ d'intervention externe. C'est ce qui fonde le droit de propriété[7] : « *La personne a le droit de placer sa volonté en chaque chose qui alors devient même et reçoit comme but substantiel (qu'elle n'est pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté. C'est le droit d'appropriation de l'homme sur toutes choses* ». La volonté personnelle devient donc objective dans et par la propriété, elle s'y incarne. Mais cette propriété qui incarne une prise de possession réelle n'est véritablement la manifestation de la liberté individuelle que si elle est reconnue par d'autres personnes et que si elle est aliénable. C'est pourquoi son existence pour autrui est existence pour la liberté d'une autre personne[8] : « *Cette médiation qui établit la propriété non plus seulement par l'intermédiaire d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi par l'intermédiaire d'une autre volonté et par suite fait posséder dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat* ». Par là, selon Hegel, se résout l'antinomie apparente entre le caractère exclusif de la propriété et son immersion dans les rapports intersujectifs de personne à personne.

Le contrat est ainsi l'expression du libre-arbitre et de volontés subjectives, même si celles-ci se sont confrontées et reconnues. Il s'ensuit des possibilités de collisions, de négation du Droit, que Hegel explique de la façon suivante[9] : « *Dans la relation de personnes immédiates entre elles en général, les volontés tout en étant, en soi, identiques et posées par elles comme communes dans le contrat, sont néanmoins particulières. Puisqu'elles sont des personnes immédiates, il est contingent que leur volonté*

6. **Ibid.**, p. 58.
7. **Ibid.**, p. 63.
8. **Ibid.**, p. 81.
9. **Ibid.**, p. 87.

particulière coïncide avec la volonté en soi, qui n'a pourtant son existence que par celle-ci. La volonté donc, comme particulière pour soi, différente de la volonté générale, apparaît, dans le domaine de l'arbitraire et de la contingence de l'opinion, opposée à ce qui est en soi le Droit, et on a l'injustice ». Sous la forme du dommage civil sans intention de nuire, de l'imposture qui joue sur les apparences, de la violence et du crime qui s'opposent à l'existence de la volonté libre, l'injustice est une mise en question du droit abstrait, mais plus profondément elle apparaît comme une négation de la volonté générale abstraite.

2 de la moralité subjective à la moralité objective

Cette opposition de l'arbitraire et du droit abstrait, dans un ordre purement objectif, est dépassée lorsque la volonté subjective cesse d'être à la fois infinie et négative, tout ou rien, lorsqu'elle revient sur elle-même et s'accepte comme finie dans l'action consciente pour parvenir à la certitude de soi. La volonté subjective se confronte elle-même à ses actes : elle affirme sa responsabilité. « *Ce qu'est le sujet,* écrit Hegel[10], *c'est la série de ses actions. Si elles sont une série de productions sans valeur, si au contraire la série de ses actes est de nature substantielle, la volonté de l'individu l'est aussi* ». De cette façon, le sujet peut s'élever de la recherche du bien-être ou du bonheur à la recherche du bien, lorsque le contenu de l'action a pour contenu la volonté générale. Il acquiert le sens du devoir[11] : « *Le Bien a, par rapport au sujet particulier, cette relation d'être l'essentiel de sa volonté qui trouve en lui une pure et simple obligation. Tant que la singularité est différente du bien et reste dans la volonté subjective, le bien n'a d'abord que le caractère de l'essence abstraite universelle du devoir et, à cause de cette détermination, le devoir doit être accompli pour le devoir* ». On est alors dans la phase de la moralité subjective et de la certitude morale, mais pour atteindre à la connaissance réelle des devoirs et du Droit, il faut mettre fin à l'opposition de l'ordre objectif et de l'ordre subjectif, il faut qu'on cesse, comme Kant, de définir le devoir comme une catégorie formelle. Hegel explique ainsi ce passage à la moralité objective (*Sittlichkeit*)[12] : « *Le Bien, qui est la substance universelle de la liberté, mais sous une forme encore abstraite, appelle des déterminations et un principe de ces déterminations qui lui soit identique, tandis que,*

10. **Ibid.**, p. 109.
11. **Ibid.**, p. 115.
12. **Ibid.**, p. 131.

réciproquement, la conscience morale, qui est principe de détermination, mais seulement abstrait, appelle l'universalité et l'objectivité. Ces deux termes, élevés chacun pour soi à la totalité, se révèlent comme indéfinis et devant être déterminés. Mais l'intégration de ces deux totalités relatives dans l'identité absolue est déjà accomplie en soi lorsque justement, la certitude subjective de soi, s'évanouissant dans la vanité, est devenue identique à l'universalité abstraite du bien. L'identité concrète, maintenant, du bien et de la volonté subjective, leur vérité, c'est la morale objective ».

Provisoirement on peut résumer de la façon suivante les résultats auxquels Hegel est parvenu dans son examen du problème : les individus de la société moderne, véritables microcosmes ou monades opposés les uns aux autres dans la manifestation de leur libre-arbitre, sont obligés d'accepter des contraintes externes pour que s'organise leur coexistence. Les relations à autrui apparaissent de ce fait comme entraînant des limitations à la liberté des personnes, même si elles sont nécessaires pour que la liberté de chacun soit reconnue. Cette contradiction ne trouve qu'une résolution partielle dans le développement d'une morale subjective, car le sujet, dans sa recherche d'une communauté universelle qui concilie le moi et le nous, ne peut que s'appuyer sur une éthique abstraite de la bonne intention extrêmement fluctuante. Hegel en arrive donc à la conviction que la morale doit échapper à la contingence et se référer à des structures objectives organisant la société et la socialisation des individus. De cette façon le devoir cesse d'être un impératif catégorique abstrait pour devenir un instrument d'insertion sociale et de libération par rapport aux instincts naturels et au devoir-être indéterminé. La vérité du Droit, c'est en somme la société telle qu'elle est selon la raison, telle qu'elle reflète l'Esprit. En ce sens, Hegel ne vise pas n'importe quel ordre objectif, mais il ne postule pas non plus un ordre idéal, un devoir-être. Ce qu'il croit entrevoir, c'est le triomphe progressif de la raison dans et par la société moderne qui, contrairement aux sociétés antiques, préserve la liberté individuelle tout en dépassant son caractère limité par l'institution étatique. L'Etat est la liberté concrète parce qu'il laisse se développer à l'extrême la particularité autonome de la subjectivité tout en l'intégrant dans l'unité substantielle (non formelle) de l'Esprit objectif. A ce niveau, le système de l'atomistique n'est plus qu'apparence.

3 à la recherche d'un ordre objectif

Le déploiement de cette morale objective passe par trois moments ou métamorphoses que le paragraphe 157 de la *Philosophie du droit* résume

ainsi[13] : « *Le concept de cette idée n'est l'Esprit, comme quelque chose de réel et de conscient de soi, que s'il est l'objectivation de soi-même, le mouvement qui parcourt la forme de ses différents moments.*

Il est :

a) L'Esprit moral objectif immédiat ou naturel : la famille. Cette substantialité s'évanouit dans la perte de son unité, dans la division et dans le point de vue du relatif, elle devient alors,

b) *société civile, association de membres qui sont des individus indépendants dans une universalité formelle, au moyen des besoins, par la constitution juridique, comme instrument de sécurité de la personne et de la propriété, et par une réglementation extérieure pour les besoins particuliers et collectifs. Cet Etat extérieur se ramène et se rassemble dans*

c) *la constitution de l'Etat qui est la fin et la réalité en acte de la substance universelle et de la vie publique qui s'y consacre* ».

La famille

Pour Hegel, la famille est le premier support de la socialisation, le lieu où la recherche de satisfactions égoïstes se transforme en souci des intérêts communs, où l'instinct sexuel se trouve transcendé par un lien spirituel au-dessus des passions, où les enfants sont initiés à la morale objective sous l'autorité du père. C'est pourquoi il s'oppose aux conceptions qui font du mariage un simple contrat (Kant), il veut y voir au contraire une action morale libre qui bride et sublime l'instinct sexuel. L'homme et la femme se voient assignés des rôles différents, mais complémentaires : la femme est le soutien de la piété familiale alors que l'homme est tourné vers l'extérieur, vers l'activité et le travail. En tant que chef de famille, il défend le patrimoine familial[14] : « *La famille en tant que personne juridique, sera représentée en face des autres par l'homme qui est son chef. Il a, en outre, pour attributions privilégiées, le gain extérieur, la prévision des besoins, ainsi que la disposition et l'administration de la fortune familiale. Celle-ci est propriété collective et aucun membre de la famille n'a une popriété particulière, mais chacun a un droit sur la propriété collective* ». Hegel, il est vrai, admet certaines contradictions[15] : « *Ce droit* (sur la propriété collective) *et ces attributions appartenant au chef de famille peuvent entrer en conflit, car ce qu'il y a encore d'immédiat, dans les dis-*

13. Ibid., p. 139.
14. Ibid., p. 146.
15. Ibid., p. 146.

positions morales de la famille, laisse place à la particularité et à la contingence ». Mais surtout Hegel note que la famille moderne n'est pas comparable à la famille antique, à la Maison ou au clan et qu'elle est promise à la dissolution (par. 177) : « *La dissolution morale de la famille résulte du fait que les enfants, élevés à la personnalité libre, sont reconnus à leur majorité comme des personnes juridiques et deviennent capables, d'une part, d'avoir librement leur propriété particulière, d'autre part de fonder une famille, les fils comme chefs et les filles comme épouses. C'est dans cette nouvelle famille qu'ils ont alors leur destinée substantielle et en face de celle-ci ; l'ancienne famille recule au rang d'origine et de point de départ et, à plus forte raison, le lien abstrait de la souche perd toute valeur juridique* ».

La société civile

De plus la société n'est pas faite de familles solidaires les unes des autres, elle est faite aussi de différences et d'oppositions où la morale objective semble se perdre dans des affrontements multiples. Dans la société civile ou bourgeoise, l'égoïsme semble triompher, car chacun ne poursuit que son propre intérêt. Mais cette quête n'empêche pas certaines formes d'interdépendance et de réciprocité d'apparaître dans le domaine de l'activité économique (production et échanges). Sous la contrainte des besoins, les hommes se plient à la contrainte de rapports mutuels et d'une socialisation imposée de l'extérieur. Hegel écrit très clairement[16] : « *Dans sa réalisation déterminée ainsi par l'universalité, le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de l'individu, sont mêlés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous, qu'ils se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que dans cette liaison. On peut appeler ce système d'abord l'Etat externe, l'Etat du besoin et de l'entendement* ». Il précise également[17] : « *Comme citoyens de cet Etat, les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre : comme celui-ci est obtenu à travers l'universel qui apparaît ainsi comme un moyen, ce but ne peut être atteint par eux que s'ils déterminent leur savoir, leur volonté et leur action, selon une modalité universelle et se transforment en anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble. Ici, l'intérêt de l'idée, qui n'est pas explicite dans la conscience des membres de la société civile en tant que tels, est le processus qui élève*

16. **Ibid.**, p. 152.
17. **Ibid.**, p. 155.

leur individualité naturelle à la liberté formelle et à l'universalité du savoir et de la volonté, à la fois par la nécessité naturelle et par l'arbitraire des besoins, et qui donne une culture à la subjectivité particulière ».

En fait, les rapports sociaux s'expriment en un système de besoins de plus en plus différenciés et particularisés et en un système de moyens eux-mêmes multipliés à l'infini, qui deviennent à leur tour des buts relatifs et des besoins abstraits. Entre ces besoins et ces moyens de plus en plus complexes, le travail prend de plus en plus d'importance comme médiation nécessaire. La division du travail s'étend de plus en plus jusqu'à devenir un réseau de relations qui influe sur toutes les formes sociales et même la culture. L'économie politique, nouvelle science en plein développement, est très significative à cet égard : elle reflète un monde fait de diversité et de mobilité, marqué par la mouvance et la rapidité des représentations et cimenté par l'accumulation de richesses matérielles ; Hegel décrit cet état de choses ainsi[18] : « *Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'appétit subjectif se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres. Il y a médiation du particulier par l'universel, mouvement dialectique qui fait que chacun en gagnant, produisant et jouissant pour soi, gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. La nécessité qui se trouve dans l'enchevêtrement complexe dont tous dépendent est, pour chacun, la richesse universelle, stable, qui contient la possibilité pour lui d'y participer par sa culture et ses aptitudes. Ainsi, il sera assuré de son existence et en même temps, par le produit de son travail médiatisé, il maintient et augmente la richesse générale* ».

La police et l'administration extérieure

Ces accents ne sont pas sans rappeler ceux de Marx et Engels décrivant les progrès apportés par la société bourgeoise dans *Le Manifeste communiste*, mais Hegel ne se veut pas pour autant un chantre de l'harmonie universelle. Pour lui, cette société civile libératrice des activités humaines présente aussi ses mauvais côtés qu'il essaie d'intégrer dans son système. Selon lui, la solidarité des individus est troublée effectivement par des contradictions économiques et sociales, qui sont inévitables comme le dit le paragraphe 243[19] : « *Si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, on peut la concevoir comme un progrès continu et inté-*

18. Ibid., p. 161.
19. Ibid., p. 183.

rieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains, mais, d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement, des avantages spirituels de la société civile ». Le paragraphe suivant dit aussi[20] : « *Si une grande masse descend du minimum de subsistance qui apparaît de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'une plèbe qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées* ». Le tableau ainsi brossé apparaît rien moins que sombre et Hegel prétend même qu'il peut encore s'assombrir dans l'avenir. Dans quelques passages étonnants, il prévoit les phénomènes du colonialisme et de l'impérialisme, voyant bien que la société bourgeoise a tendance à exporter ses difficultés (voir les paragraphes 247 et 248). Il sait donc qu'il faut une puissance régulatrice et des procédures qui permettent de faire face aux contradictions. C'est pour lui le rôle de la police et de l'administration extérieure qu'il décrit de la façon suivante[21] : « *Les intérêts divers des producteurs et des consommateurs peuvent entrer en collision, et quoique, dans l'ensemble, les rapports corrects se dégagent d'eux-mêmes, encore est-il que, pour se faire, l'accommodation a besoin d'une réglementation intentionnelle supérieure aux deux parties. La légitimité pour des cas particuliers d'une telle réglementation (taxation des denrées de première nécessité) se justifie par le fait que par l'étalage public, les marchandises d'usage quotidien et universel sont offertes non pas tant à l'individu en tant que tel, mais en tant qu'universel, au public, et le droit de celui-ci à ne pas être trompé, l'examen des marchandises, peuvent être représentés et assurés comme fonction collective par un pouvoir public. Mais c'est surtout la dépendance où de grosses branches d'industries sont par rapport à des circonstances extérieures et à des combinaisons lointaines, circonstances dont les hommes qui en dépendent et qui y sont liés ne peuvent avoir une vue d'ensemble, qui rend nécessaire une prévoyance et une direction universelle* ».

20. **Ibid.**
21. **Ibid.**, p. 180.

Les corporations

Par ailleurs, les classes de la société civile doivent être elles-mêmes organisées sous la surveillance de la puissance publique en corporations afin que prévale l'honneur professionnel et que l'esprit d'affrontement vis à vis des autres classes fasse place à ce que Hegel appelle la particularité réfléchie. Comme l'a noté à juste titre Wilhelm Raimund Beyer[22] il s'agit non d'une reprise pure et simple des corporations médiévales, mais d'une sorte de préfiguration, d'une formulation, avant la lettre, des syndicats modernes. Grâce aux corporations, le particularisme de chaque classe doit être contenu et rendu compatible avec l'universel social, il doit être débarrassé de ses aspects dangereux. Le membre de la corporation se socialise par son intermédiaire, dans son sein ; il ne poursuit pas seulement des buts égoïstes, mais il participe à une entreprise commune, à une totalité.

L'Etat comme réalisation de la moralité objective

Hegel sent toutefois ce qu'a de fragile cette conciliation du subjectif et de la volonté générale, cette socialisation par la famille, la corporation, l'administration et la police. La société civile même policée et organisée par la puissance publique extérieure (la contrainte, la coercition) reste le domaine du déchirement, de la séparation. Par une sorte de coup de force, pour reprendre un terme d'Adorno[23], il postule donc que l'Etat sera la réalisation de la moralité objective, qu'en tant que corps placé au-dessus de la société civile et donc de ses intérêts contingents il exprimera la vie communautaire des individus. Hegel nous dit[24] : « *S'il* (l'Etat) *est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité, que s'il en est un membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite, ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat* ». Cet Etat supérieur aux individus de la société civile et qui les transforme par le fait de les appeler à participer à son activité, et à ses institutions, ne peut donc avoir une base contractuelle comme chez Rousseau. Il est la manifestation d'une volonté générale qui,

22. In **Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen**, Berlin 1964.
23. Voir Theodor Wiesengrund ADORNO, « Aspekte » in **Drei Studien zu Hegel**, Frankfurt am Main, 1963, p. 42.
24. **Principes de la philosophie du droit**, p. 190-191.

par rapport aux contradictions de la société civile, a subi une complète transmutation. Encore imparfaite dans la famille ou dans la corporation, elle triomphe brusquement dans la rationalité de l'Etat. Sans doute, et contrairement à ce que l'on a cru trop facilement[25], Hegel était-il très éloigné d'être un apologète de l'Etat prussien et de ses survivances féodales. Pour lui, la rationalité de l'Etat n'était pas une clause de style. Elle signifiait que l'Etat moderne ne devait pas être une pure et simple manifestation de force (voir dans les *Principes* la polémique significative contre von Haller), mais devait être un Etat représentatif obéissant à des règles précises (constitution) permettant aux individus de la société civile et de la société politique de rationaliser leur propre comportement. Mais il n'empêche que la gauche hégélienne s'est aperçue assez vite qu'il fallait faire un véritable « *salto mortale* » pour oser affirmer que l'Etat était l'incarnation de la liberté substantielle. Et à partir du moment où l'Etat n'était plus qu'une réalité soumise à la critique, tout l'édifice se lézardait.

II

marx : le droit comme sanction de l'exploitation

C'est le jeune Marx qui porta les coups les plus sévères à la théorie hégélienne, car le premier il se préoccupa de remonter aux raisons profondes qui expliquaient la quasi déification de l'Etat par Hegel (l'Esprit objectif conduisant à l'Esprit absolu).

1 le refus du mysticisme logique de hegel

Pour lui, la construction hégélienne était tout entière marquée au sceau du mysticisme logique, c'est-à-dire marquée par une méthode qui substantifiait l'idée, le concept, et réduisait les rapports réels à de simples manifestations de l'idée. Marx découvrit dans la philosophie hégélienne une tendance profonde à dénier toute réalité authentique au fini, au monde du multiple et de la diversité, et à le ramener au monde de l'infini et de l'unité. En d'autres termes, Hegel néantisait le monde, l'empirie, et attribuait au seul *Logos,* ou discours dialectique, la qualité de réalité authentique. Dans la *Philosophie du droit,* la mauvaise réalité du droit abstrait de la société civile se dissolvait dans l'Etat, elle n'apparaissait plus

25. Sur ces questions, se reporter à l'ouvrage déjà cité de W. R. BEYER, ainsi qu'à l'ouvrage de Jacques D'HONDT, **Hegel en son temps**, Paris, 1968.

finalement que comme la démultiplication de celui-ci (spécification secondaire de l'unité). Marx observait à ce sujet[26] : « *Le contenu concret, la détermination réelle, apparaissent comme formels, la détermination formelle absolument abstraite apparaît comme le contenu concret. L'essence des déterminations de l'Etat, ce n'est pas que ce sont des déterminations de l'Etat, mais qu'elles peuvent, sous leur forme la plus abstraite, être considérées comme des déterminations logico-métaphysiques. Ce n'est pas la philosophie du droit, mais la logique, qui constitue le véritable intérêt. Ce qui fait le travail philosophique, ce n'est pas que la pensée s'incarne dans des déterminations politiques, mais que les déterminations politiques existantes sont volatilisées en des pensées abstraites. Ce qui est l'élément philosophique, ce n'est pas la logique des choses, c'est la chose de la logique* ».

2 l'état hégélien dépoétisé

A partir de cette critique, Marx renversait toute la perspective, la dialectique cessait d'être un simple mouvement de division de l'unité, puis de recomposition de l'unité, faisant disparaître le monde phénoménal comme une simple apparence. La raison se dépouillait de son auréole mystique pour devenir un moyen d'organiser la réalité et le monde sensible, qui à la fois rapprochait des phénomènes en niant leurs différences et les maintenait dans leurs distinctions spécifiques. La raison, si elle était du monde, n'était pas le monde, elle était une négativité qui affrontait le monde pour s'y retrouver. L'Etat, par conséquent, devait être rapporté aux relations concrètes de la société, et ne pouvait être considéré comme une sphère indépendante se suffisant à elle-même et donnant vie aux sphères dépendantes de la société civile et de la famille. Dans cette optique, Marx dépoétisait l'Etat, il découvrait qu'il ne résolvait qu'en apparence les contradictions de la société et qu'en réalité il les reproduisait en contribuant à les maintenir dans des limites compatibles avec la survie du système dans son ensemble. La communauté politique émancipée et séparée de la société civile n'était qu'une communauté imaginaire ou plus exactement illusoire masquant une société en proie à la division. Chaque homme vivait une double vie, se dédoublait en un participant à la société civile, qui vaquait à ses occupations de façon isolée, et un citoyen qui n'avait qu'à se préoccuper de la communauté et de l'intérêt. Ce dualisme que Hegel

26. Voir Karl MARX, **Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel**, traduction Molitor, Paris, 1948, p. 41-42.

avait bien perçu était pour lui secondaire car l'activité dans la société civile était dans son esprit l'inessentiel alors que l'activité de citoyen était l'essentiel. Mais Marx refusait justement cette inversion de la relation réelle. Il constatait que pour chaque homme l'essentiel était bien ce qui lui advenait dans la société civile et non sa participation à la société politique (à moins que la participation politique ne soit son intérêt privé). Dans un de ses écrits les plus percutants, il écrivait[27] : « *La création imaginaire, le rêve, le postulat du christianisme, la souveraineté de l'homme, mais de l'homme en tant qu'être absolument différent de l'homme réel, tout cela devient, dans la démocratie, une maxime séculière... on fait une distinction entre les droits de l'homme et du citoyen... Constatons avant tout le fait que les droits de l'homme, distincts des droits du citoyen, ne sont que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté... Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même... Mais le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme à l'homme, mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même... nous constatons que l'émancipation politique fait de la communauté politique, de la communauté civique, un simple moyen devant servir à la conservation de ces soi-disant droits de l'homme, que le citoyen est donc déclaré le serviteur de l'homme égoïste, que la sphère où l'homme fonctionne en qualité d'être générique, est ravalée au-dessous de la sphère où il fonctionne en qualité d'être partiel, et qu'enfin c'est l'homme, en tant que bourgeois, et non pas l'homme en tant que citoyen qui est considéré comme l'homme vrai et véritable... La perfection de l'idéalisme de l'Etat fut en même temps la perfection du matérialisme de la société civile. En même temps que le joug politique (féodal), on secoue les liens qui entravaient l'esprit égoïste de la société bourgeoise. L'émancipation politique fut en même temps l'émancipation de la société civile de la politique, et même de l'apparence d'un contenu d'ordre général* ».

3 le droit, comme garantie d'une injustice fondamentale

Arrivé à ces conclusions, Marx avait encore à mettre en lumière les mécanismes qui mettent en mouvement ces droits de l'homme isolé et cette dualité apparente de la société et de l'Etat. C'est ce qu'il fit dans ses

27. **La question juive,** trad. Molitor, in « Œuvres philosophiques », tome I, Paris, 1952, p. 187.

œuvres de la maturité en montrant que le mystère de la dissociation trouvait son origine dans la transformation des produits du travail en marchandises, qui elle-même impliquait la transformation du travail humain en travail salarié abstrait approprié par les possesseurs des moyens de production devenus du capital. Derrière la façade d'égalité formelle entre possesseurs de marchandises, Marx dévoilait l'inégalité fondamentale entre possesseurs de capitaux et possesseurs de la force de travail, ces derniers étant réduits à l'état de servants des moyens de production. Le Droit, en ce sens, ne pouvait être autre chose que la sanction de l'exploitation. Pour Marx il devait donc être appelé à disparaître au même titre que le capital, la marchandise et l'Etat.

jean-marie vincent

droit, conscience, liberté

Nous sommes habitués à proclamer que les exigences de la conscience doivent l'emporter en cas de conflit avec le Droit, mais nous avons fait de la conscience une réalité abstraite et purement individuelle. Le caractère souvent illusoire d'une telle affirmation s'éclairerait mieux si nous acceptions de nous interroger sur l'époque qui vit naître la figure d'Antigone dans laquelle nous croyons nous reconnaître. Dans la Grèce du Ve siècle, il se produit un passage généralisé au conservatisme, aussi bien dans la pensée philosophique que dans la vie religieuse et politique. Ce refus d'innovation engendre une contestation souvent exacerbée. Deux prises de position, qui cherchent l'une et l'autre à réintroduire le mouvement et l'invention, apparaissent particulièrement significatives à cette époque. Mais c'est en Socrate que nous découvrons leur vérité : il s'agit d'inscrire réellement dans la cité l'exigence perçue par Antigone et de mener jusqu'à la mort, au nom de la vérité, une lutte qui ne s'était réclamée que de la seule force. Héritiers du monde grec, nous avons défiguré les solutions que Socrate tenta de donner à des conflits qui ne nous sont pas étrangers aujourd'hui. Nous croyons que la loi doive être respectée parce qu'elle est la loi, alors que son autorité ne lui vient que de son contenu : la loi n'a pas d'autre force que l'exigence de la raison qui s'exprime en elle. Mais cette raison n'est pas celle d'une caste privilégiée ; elle n'est pas non plus celle d'une belle âme qui, débarrassée de toute situation à l'égard des conflits réels, accéderait à l'intérieur d'elle-même, aux principes du Droit. La conscience idéaliste ne connaît la sérénité que parce qu'elle est oublieuse de sa propre réalité, alors que Socrate ne voulut rester un « simple particulier » que pour ne pas émousser sa critique de la vie politique : sa liberté fut si peu dégagée des affaires de ce monde qu'il en devra mourir ! Une conscience enfermée dans les limites de l'existence individuelle, extérieure au monde réel de la loi et du Droit, peut fort bien défendre, verbalement, l'absolu de la conscience, mais elle n'a aucun moyen de juger la loi. Seule une conscience besogneuse et militante peut être en mesure de donner un contenu aux droits de la conscience.

Qu'un conflit puisse naître entre la conscience et le Droit, c'est un fait évident. Qu'en un tel cas, les exigences de la conscience doivent l'emporter, c'est une thèse généralement admise et que le Droit lui-même, en plusieurs circonstances, a solennellement sanctionnée. La civilisation occi-

dentale se reconnaît ainsi dans le personnage d'Antigone, cette pure jeune fille que sa piété a conduite à la subversion. Mais peut-être faut-il avouer qu'Antigone est devenue pour nous plus touchante qu'inquiétante : sa révolte contre la loi est effacée par la noblesse de ses sentiments ; son opposition au pouvoir politique — qui est en même temps une opposition au pouvoir paternel — scandalise d'autant moins que le tyran Créon apparaît plus indigne de ses fonctions ; mais aussi et surtout son exemple est désamorcé et amorti en n'étant plus que l'illustration d'une thèse abstraite et indolore — celle qui proclame les droits de la *conscience individuelle.*

Nous voudrions tout au moins suggérer que cette thèse, sous des dehors progressistes, risque d'être fort anodine et de rester largement en deçà des questions auxquelles elle voudrait faire face. Nous le comprendrons mieux, sans doute, si nous acceptons de faire tout d'abord un retour en arrière, jusqu'à la lointaine époque qui a vu naître la personne tragique d'Antigone.

I

une époque de crise

Le Ve siècle grec, c'est le *siècle de Périclès.* C'est aussi le siècle de Socrate, cet autre personnage inquiétant que notre culture a sans doute trop bien intégré ; c'est le siècle des Sophistes. C'est une époque de crise généralisée.

1 le passage de l'invention au conservatisme

Depuis une centaine d'années, l'esprit grec a fait un vigoureux effort pour s'arracher aux représentations purement mythiques et se donner une compréhension rationnelle du monde. Mais l'usage de la raison a conduit sinon à une impasse, tout au moins à une situation difficile et problématique. La philosophie est devenue, en effet, la philosophie de Parménide. Celle-ci enseigne que l'homme raisonnable atteint à la contemplation de l'Etre-Un ; mais cette considération de l'Absolu fait perdre de vue le monde quotidien, elle efface l'expérience sensible, qui sombre dans l'inessentiel et qui doit donc demeurer irrationnelle. L'idéal de la raison — qui était de réconcilier l'Un et le Multiple, de mettre à nu les racines du monde — semble connaître ici son échec, puisqu'il faut choisir entre les deux pôles qu'on se proposait de réunir par une trame continue : ce qui peut être pensé, l'Etre, est sans commune mesure avec le monde de l'expé-

rience ; et ce qui peut être expérimenté n'a pas assez de consistance pour supporter le poids rigoureux de la pensée. Les vieilles spéculations sur le monde sont démonétisées, mais la contemplation de l'Etre laisse loin derrière elle les soucis journaliers.

De cette aventure philosophique, la religion n'est pas sortie indemne. Certes connaît-elle de merveilleuses résurgences, dans l'Orphisme par exemple. Mais le rationalisme montant l'a vidée de son contenu le plus original. Les dieux ont été dépouillés de leur mystère, ils sont devenus plus proches de l'homme, moins terribles à ses yeux : le héros poursuivi par la malédiction divine n'est plus seul en face de la colère d'en haut, il peut se confier à la cité, à sa puissance d'intercession, à ses temples protecteurs, dans l'enceinte desquels il est inaccessible aux dieux eux-mêmes. Le divin s'est policé, civilisé ; le monde des hommes est devenu plus serein, plus harmonieux et plus sûr ; mais en même temps il a cessé d'être le lieu de cette expérience, sans doute terrifiante, mais épanouissante pourtant, dans laquelle pouvaient s'exprimer les aspirations les plus obscures de l'être humain. Et d'ailleurs la religion est de moins en moins un face à face avec le sacré et de plus en plus un instrument du pouvoir politique ; elle vise moins à mettre les hommes en contact avec un au-delà qu'à sauvegarder l'ordre trop humain de ce monde-ci ; religion d'Etat, elle se fige, elle devient intolérante : un décret promulgué sous le gouvernement de Périclès interdit de spéculer sur les choses divines et l'accusation d'impiété, punie de mort, devient un moyen de gouvernement.

La même dégradation, le même passage de l'invention au conservatisme apparaissent dans l'évolution de la vie politique. La naissance de la cité grecque, au siècle précédent, n'a pu se faire que par l'entrée en scène de personnages doués des plus grandes qualités de courage, d'imagination, d'esprit conquérant. Cette époque est déjà lointaine. On songe maintenant à conserver l'acquis bien plus qu'à inventer des formes nouvelles. De façon paradoxale, bien suggestive, les descendants des grands fondateurs — les *démocrates* — sont les champions de l'immobilisme, tandis que les esprits novateurs, bien décidés à ne pas s'attacher indéfiniment et sans raison aux traditions d'autrefois, se situent dans le camp des *tyrans* ; ainsi du moins doivent-ils apparaître, puisque, voulant une évolution des institutions politiques et ne trouvant pas d'appui dans le peuple, ils ne voient pas d'autre solution que le despotisme éclairé.

Les comédies d'Aristophane nous donnent une vision singulièrement vivante et juste de cette situation. Dans *Les Cavaliers*, par exemple, nous trouvons

une critique acerbe des citoyens qui veulent remettre en cause les grandes leçons du passé. Cet esprit novateur manifeste avec la plus parfaite évidence — Aristophane du moins en est bien convaincu — que ce sont des gens douteux, qui, pour satisfaire leurs propres intérêts, n'hésitent pas à exploiter honteusement le peuple ; aussi faut-il démasquer leurs buts inavoués et inavouables, pour éviter aux hommes de bien le sort funeste qui serait le leur s'ils se laissaient séduire par les discours de ces aventuriers sans foi ni loi. *Les Nuées*, dirigées contre les Sophistes et notamment contre Socrate sont une apologie inconditionnelle de la bonne vieille culture traditionnelle ; uue fois encore, le désir de renouveau est présenté comme animé des plus noires intentions ; avec le zèle dangereux d'un boute-feu, Aristophane s'acharne à crier que tous les malheurs de la cité n'ont pas d'autre cause que le rejet des croyances anciennes : « *Un homme capable de s'émanciper en quoi que ce soit de la tradition est un homme capable de battre son père. Si nous voulons sauver la cité, mettons le feu à la maison des philosophes, et qu'ils y soient rôtis* »[1]. La mort de Socrate ne réalisera que trop tôt le vœu d'Aristophane.

2 le conservatisme engendre la contestation

Ce conservatisme, parfaitement impuissant à répondre aux problèmes de l'heure, devait immanquablement engendrer la contestation et exacerber le besoin de nouveauté. On proteste en faveur de la liberté, que l'on voit bafouée. Contre l'emprise toute-puissante d'une collectivité tatillonne et bornée, on proclame les droits de l'individu. En face d'une philosophie qui se perd dans un monde séparé de la vie quotidienne, on se retranche dans les données de l'expérience sensible. Dans le domaine religieux, enfin, on tente de retrouver la liberté soit en rejetant par scepticisme le poids des dogmes, soit en revenant à l'expérience fraîche et joyeuse de la mystique.

Mais ces aspirations multiples sont vouées à se développer en dehors de toute norme reconnue. L'universel auquel avaient atteint les premiers philosophes, — cet universel qui avait engendré la cité démocratique grâce à l'idée de loi (*Nomos*), — est devenu creux et vide. Il n'est plus d'autre recours que la riche diversité de l'expérience, dont on ne saurait tirer aucune vérité pour l'homme en général. La question de la vérité

1. Micheline SAUVAGE, **Socrate et la conscience de l'homme** (Coll. Maîtres spirituels 9), Paris, Ed. du Seuil, 1957, p. 18.

repose maintenant sur l'*individu,* qui affirme d'autant plus sa particularité qu'il doit la reconquérir sur une Raison paresseuse et fallacieuse, qui n'a d'autre fonction que de canoniser un passé que l'on sait révolu.

C'est sur ce fond qu'il faut replacer le conflit qui agite tout le ve siècle, véritable bataille des anciens et des modernes, livrée entre les conservateurs, tenants de la *loi,* et les progressistes, champions de la *Nature.* Conflit inévitable, puisque la vieille notion de loi apparaît vide de sens, incapable de fournir les règles concrètes que réclame l'action. Elle n'est pas, au surplus, simplement inutile : elle est dangereuse, car elle est le meilleur moyen de conserver les situations acquises, elle est (comme on dirait aujourd'hui) une arme redoutable entre les mains habiles des réactionnaires. Il faut donc ruiner son prestige et c'est à quoi s'emploient les esprits les plus entreprenants. La loi, disent-ils, n'a aucune valeur objective, aucun caractère auguste et sacré ; elle n'est que la ruse, inventée par les faibles, pour se donner une garantie divine : en déclarant *légal* ce qui sert leurs intérêts, ils les rendent sacrés, inviolables, et, par ce détour astucieux, ils triomphent aisément de leurs adversaires ; ne pouvant, en raison de leur faiblesse, se défendre dans un combat à visage découvert, ils recourent à la mystification de la loi pour vaincre les plus forts. La loi n'est bien, en effet, qu'une fiction ; rien ne peut la légitimer. Que nous enseigne la Nature ? Si nous l'écoutons, nous apprenons cette vérité élémentaire que le fort doit l'emporter sur le faible. La vie politique est d'abord un rapport de forces. Or, la Nature a fait des forts et des faibles et, ce faisant, elle a bien fait les choses : on atteint à un ordre incontestable si les faibles se soumettent aux forts, comme les moutons acceptent de subir la loi des loups. Ce réalisme cynique, qui proclame sans vergogne le droit du plus fort, scandalisera Platon. Mais comment des hommes politiques, peu embarrassés de soucis idéalistes, n'auraient-ils pas salué, dans cette opposition de la Nature et de la loi, la justification théorique de leur appétit de pouvoir ?

La conscience religieuse en vient, de son côté, à opérer une semblable relativisation de la loi. Ou plutôt — car ce conflit est fort différent de celui qui vient d'être évoqué — elle oppose à la loi du prince les exigences des valeurs transcendantes, à la *loi écrite* la *loi non écrite,* au droit humain le droit divin. La loi écrite, promulguée par le roi, peut se trouver en contradiction avec des exigences plus essentielles et plus impératives, qui ne sont sans doute inscrites nulle part, mais que la conscience droite peut retrouver en elle. Ainsi, à l'édit de Créon, qui interdit de donner la

sépulture au fils rebelle, s'oppose cette loi non écrite, qui veut que tous les morts reçoivent l'hommage funèbre. En pareille circonstance, c'est à la loi non écrite qu'il faut obéir, dût-on ensuite mourir. Antigone, voulant se justifier devant son père, proclame solennellement le caractère sacré de la loi à laquelle elle est soumise : « *Ce n'est pas Zeus qui a promulgué pour moi cette défense (d'ensevelir mon frère), et Dikè, celle qui habite avec les dieux souterrains, n'a pas établi de telles lois parmi les hommes ; je ne croyais pas non plus que ton édit eût assez de force pour donner à un être mortel le pouvoir d'enfreindre les décrets divins, qui n'ont jamais été écrits et qui sont immuables : ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier qu'ils existent, ils sont éternels et personne ne sait à quel passé ils remontent* »[2].

Cette apologie est à vrai dire ambiguë et ne permet pas de situer aisément le conflit loi écrite / loi non écrite par rapport au conflit loi / Nature. D'une part, Antigone témoigne d'une situation nouvelle, dans laquelle la notion traditionnelle de loi a disparu. L'époque est révolue où toute distinction était impossible entre droit divin et droit humain, parce que les édits des rois étaient censés n'être rien d'autre que l'expression des commandements divins. Désormais, la parole du roi n'a plus cette garantie divine, elle peut dire autre chose que la volonté des dieux, elle peut bafouer le Droit ; *Dikè* — cette sorte de représentant des dieux sur la terre — se réfugie alors près de Zeus, vouant au malheur la cité qu'elle a abandonnée. Tel est bien le drame que reconnaît Antigone : entre les dieux et les hommes, les rapports sont rompus. La situation est tragique, parce qu'elle est sans issue : ou bien on obéit aux hommes, et alors on se perd ; ou bien on se soumet à la volonté des dieux, mais on est encore perdu, parce qu'on entre en contradiction avec l'édit royal et que l'on doit payer de sa vie cette désobéissance librement et délibérément voulue.

Cette opposition entre la loi écrite et la loi non écrite, qui semble tout d'abord pactiser avec l'apologie de la Nature contre la loi, a pourtant une tout autre signification. Car elle ne veut pas nier la loi et le Droit : elle veut les restaurer. Ce qu'elle nie, c'est que l'édit du tyran puisse se donner pour une loi : il ne le peut, puisqu'il est en contradiction avec la loi immuable, avec les décrets divins, sur lesquels seuls repose le Droit ; s'il ne mérite pas le respect et la soumission, ce n'est pas parce que la loi est une mystification, c'est tout au contraire parce qu'il usurpe le nom sacré de loi. On peut se demander, en définitive, si Antigone n'est pas l'antithèse vivante des partisans de la Nature, si ce n'est pas contre eux qu'elle lutte

2. SOPHOCLE, **Antigone**, 450-457, trad. P. Masqueray.

autant que contre le tyran. Ce qu'elle affirme par sa désobéissance et pas sa mort, c'est qu'il n'est pas permis de vouloir et de faire n'importe quoi, c'est qu'il est des valeurs auxquelles on ne peut porter atteinte, c'est qu'il est des décrets immuables, éternels, que nul ne peut remettre en cause : « *Elle n'oppose pas, à la manière chrétienne, l'esprit à la lettre, mais rappelle à l'audacieux, au révolutionnaire, qu'il est des obligations éternelles auxquelles l'homme ni le Temps ne peuvent toucher* »[3].

3 avec socrate, la vérité devient force agissante

La leçon de cette époque est claire autant que difficile à comprendre : quand le passé n'apparaît plus comme une source jaillissante, une vie foisonnante qui se fraie un chemin vers l'avenir, quand il est figé, quand il n'est plus qu'un modèle rigide qui justifie toutes les paresses et toutes les injustices, deux voies fort différentes et apparemment inconciliables semblent s'offrir. L'une et l'autre, détruisant les racines du conservatisme, veulent réintroduire le mouvement et l'invention. Mais comme elles se ressemblent peu ! Ou bien l'on revient vers l'origine la plus lointaine, vers l'immémorial, vers cette sorte d'éternité dont la tradition ne nous livre que la sédimentation temporelle et périssable ; dans la coquille morte et vide, on va tenter de déchiffrer les traces de la vie qui lui a permis de naître et de se développer, puis qui l'a abandonnée ; on va se confier à cette origine vivante, la reprendre en soi ou se laisser porter par elle, et aller de l'avant coûte que coûte. Ou bien on va biffer d'un trait définitif tout l'héritage du passé, convaincu qu'il ne peut rien enseigner ; on va repartir sur des convictions entièrement neuves ; on ne va, en un mot, prendre en considération que l'avenir. Qu'on emprunte l'une ou l'autre de ces voies, il faudra lutter : soutenir des combats politiques dont l'issue demeure douteuse (sera-ce le pouvoir, l'exil ou la mort ?) ; rompre au péril de sa vie avec la trop facile obéissance, comme Antigone, comme Socrate, que la *démocratie* régnante fait passer pour un impie, corrupteur de la jeunesse, pour l'ennemi des dieux et de la cité.

Avons-nous là deux voies vraiment différentes ? Entre l'une et l'autre, ne peut-on plutôt pressentir une communication souterraine ? Il est pour le moins significatif que le même problème — la sclérose du Droit et l'utilisation astucieuse de ce corps mort — ait engendré à la fois les deux

3. Micheline SAUVAGE, **Socrate et la conscience de l'homme**, p. 14.

attitudes que nous avons décrites schématiquement. Cette simultanéité signifie peut-être que chacune d'entre elles était à la fois nécessaire et insuffisante et qu'elles devaient se soutenir l'une l'autre comme les deux morceaux disjoints d'une seule et même vérité. Comment la décision d'Antigone eût-elle été possible, comment l'aspiration à un nouveau fondement du Droit aurait-elle pu naître, si la loi morte avait régné sans conteste, si elle s'était imposée sans la moindre restriction, ne rencontrant en face d'elle aucune force qui vienne la nier dans sa prétention à la vérité absolue ? Mais, d'autre part, comment cette résistance violente — qui créait un espace de liberté — n'aurait-elle pas conduit à un nouveau chaos, s'il n'y avait eu aussi la recherche obstinée d'un Droit qui ne s'imposerait pas seulement par la force, mais par sa vérité ? Osons ici une interprétation risquée : la vérité et le sens de cette époque troublée, c'est en Socrate que nous pouvons les découvrir ; car c'est en lui que se trouvent réunies les deux parts de vérité qu'incarnaient les Sophistes d'une part, Antigone d'autre part : « *Athéniens, je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous* » — et encore : « *C'est là ce que m'ordonne le dieu, entendez-le bien ; et je pense que jamais rien de plus avantageux n'est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre* » : personne plus que lui, en effet, ne fut épris de vérité, personne jamais ne fut plus passionné d'atteindre au fondement des choses. Mais il n'est pas ce vain scrutateur des choses célestes que dépeint méchamment Aristophane ; il n'est pas non plus une *belle âme* ; en lui et par lui, la vérité devient force agissante et malheur à qui la rencontre sur son chemin : comme Calliclès, il va apprendre que « *toute la vie humaine se trouve sens dessus dessous et que nous faisons tout le contraire de ce qu'il faudrait* »[4]. Violence douce, si on la compare à celle qui se donne libre cours dans les conflits politiques, mais pourtant plus bouleversante et plus obstinée, qui prend pour objet aussi bien les tyrans que les démocrates, et qui finira bien — Socrate le sait — par se retourner contre lui : « *Si je m'étais adonné à la politique, je serais mort depuis longtemps... Si quelqu'un entend combattre pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particulier et ne soit pas homme public* »[5]. Bref, la mission de Socrate semble bien être d'inscrire réellement dans la cité l'exigence qu'avait perçue la conscience d'Antigone et de mener, jusqu'à la mort, au nom de la vérité, une lutte qui ne s'était longtemps réclamée que de la seule force.

4. PLATON, **Apologie,** 30 a ; **Gorgias,** 481 c.
5. PLATON, **Apologie,** 32 a.

II

une interprétation minimisante

Le v[e] siècle a profondément et durablement marqué la suite de l'histoire occidentale. Les conflits qui l'ont agité, les solutions qu'ont tenté de leur donner Socrate et Platon, sont demeurés inoubliables et il serait aisé de suivre leur trace. Mais la mémoire des peuples, comme il arrive souvent, a été à demi oublieuse et la mémoire officielle l'a parfois ou souvent été tout à fait. C'est ainsi qu'un commissaire du gouvernement, requérant contre un objecteur de conscience, n'hésitait pas à déclarer : « *S'il faut toujours chercher, nous n'en avons pas fini, parce que nous vivons dans un monde qui doit se défendre, qu'on attaque en permanence. Nous avons le devoir de nous organiser et nous ne serons efficaces que dans la mesure où tout citoyen accepte sans réfléchir de respecter la loi, parce qu'elle est la loi* ». Un théologien volait au secours du procureur, en montrant que l'objection est source d'anarchie et destructrice de toute vie sociale, puisqu'elle repose sur le principe que, contre les lois, chacun peut élever des convictions contraires, qu'elles soient sincères ou simulées. Certes, cet autre principe doit rester sauf, que la conscience, même erronée, est la norme ultime de la conduite ; mais, ajoutait-on, « *ce principe vaut pour la vie privée, pour la conduite individuelle, qui n'a pas d'incidence dans l'ordre public et dans la vie sociale. Dans ce dernier domaine, les motifs subjectifs doivent céder le pas à la prescription objective de la loi pour le maintien de l'ordre et la poursuite du bien commun, à moins qu'il ne s'agisse de mesures manifestement injustes, qui lèsent les droits fondamentaux — humains et religieux — de la personne, comme ce fut le cas pour les martyrs, légitimes objecteurs de conscience contre les dispositions qui leur imposaient l'apostasie de leur foi* »[6]. N'en doutons pas : Antigone aujourd'hui n'échapperait pas à la condamnation et rien n'assure que des hommes religieux n'approuveraient pas le verdict...

Pourquoi ce fléchissement toujours renaissant devant l'omnipotence de la loi ? On ne saurait ici répondre à la question, mais seulement suggérer quelques aspects plus importants du problème.

6. A. MESSINEO, dans **La France catholique,** 1[er] décembre 1961 ; j'ai assez longuement critiqué ce texte dans ma contribution à P. REGAMEY et J.-Y. JOLIF, **Face à la violence,** Paris, Ed. du Cerf, 1962, p. 60-68.

1 sacralisation de la loi et affirmation des droits de la conscience

C'est tout d'abord la conviction, largement répandue, que la loi doit être respectée simplement *parce qu'elle est la loi.* Constatation scandaleuse, nécessaire pourtant : la sphère du Droit et de la loi est demeurée enveloppée d'un halo de sacré, qui doit la rendre incontestable ; du moins est-ce bien ainsi qu'elle veut apparaître et, si nous n'y prenons garde, si nous ne restaurons pas son caractère simplement humain, nous ne sommes encore que les prédécesseurs du rationalisme grec et de la critique religieuse d'Antigone, puisque les *dits* du roi résonnent pour nous comme s'ils étaient proférés par Thémis elle-même. Il devrait être clair, cependant, que l'autorité de la loi ne vient pas de son caractère de loi ni de la volonté du pouvoir qui l'édicte, mais seulement de son *contenu* : la loi n'a pas d'autre force que l'exigence de la raison qui s'exprime en elle. Encore faut-il ajouter que la raison n'est pas l'apanage d'une caste privilégiée ; à la théorie de Machiavel, qui opposait gouvernants et gouvernés, on peut préférer la théorie grecque, qui affirmait qu'il n'est de véritable citoyen que celui qui est capable d'être gouvernant aussi bien que gouverné.

La sacralisation de la loi ne fait que rendre plus inopérante la liberté que l'on veut cependant reconnaître à la conscience. Ou peut-être faudrait-il dire que, si l'on a recherché dans la conscience un contre-poids à la toute-puissance légale en même temps qu'une source d'évolution possible, c'est précisément parce qu'on posait le problème en fonction d'une théorie *volontariste* de la loi, — qui interdisait de résoudre la question, pour cette raison qu'elle rendait la loi incontestable à l'égal d'un décret divin.

C'est là une position typiquement moderne, qui nous paraît très éloignée des origines grecques. Si le tableau du ve siècle que nous avons dressé et si l'interprétation que nous en avons proposée ne sont pas tout à fait inexacts, nous pouvons dire que la liberté du citoyen, d'une part, l'évolution du Droit, d'autre part, sont comme la résultante de deux forces : une lutte politique, à travers laquelle une partie du peuple tente de faire reconnaître ses droits, en dénonçant d'abord le caractère fallacieux de l'« ordre » légal et de ses pseudo-légitimations ; une recherche que l'on peut dire théorique (encore qu'elle ne s'effectue que dans une existence qui court les risques pratiques inhérents à la recherche elle-même), qui vise à faire apparaître les fondements d'un Droit capable de régler les problèmes réels de la situation présente. Ces deux courants peuvent être tout d'abord disjoints ; ils tendent pourtant à se fondre, parce qu'ils ne

peuvent produire leur efficace que dans cette synthèse. Cette vision globale et complexe se retrouverait chez les théologiens médiévaux et notamment chez saint Thomas, qui a un sens très vif de l'évolution du Droit et la conviction ferme qu'elle ne peut se réaliser que par une germination qui s'opère dans la vie du peuple pour se faire reconnaître et sanctionner.

La théorie moderne n'est guère qu'un prélèvement et une abstraction opérés sur cet ensemble : à l'époque problématique, agitée et contrastée, au sein de laquelle se sont élaborées les notions mêmes que l'on retient, on substitue une représentation idéale, débarrassée de tous ses conflits réels, purifiée de ses luttes politiques, lavée de ses erreurs et de ses incohérences ; dans cette atmosphère aussi sereine qu'irréelle, des âmes droites, par la seule méditation qui leur permet de rejoindre le tréfonds d'elles-mêmes, accèdent à la liberté et découvrent les principes d'une rénovation du Droit.

C'est admettre une fois encore le préjugé idéaliste d'une conscience pure, détachée de toute condition d'existence, impartiale, débarrassée de toute *situation* à l'égard des conflits qui divisent les hommes, ne renvoyant à aucune tâche pratique qui lui ferait *mériter* le vrai, baignant immédiatement dans un absolu de certitude. Nous sommes loin de Socrate — cette *conscience* de la cité athénienne — qui hante quotidiennement les rues de sa ville, qui ne veut demeurer un « simple particulier » que pour ne pas émousser sa critique de la vie politique, qui ne participe directement aux affaires publiques que pour mieux afficher sa souveraine liberté en refusant, seul, de voter une proposition illégale ou en s'opposant à la violence des Trente, — conscience si peu désincarnée, si peu dégagée des affaires de ce monde qu'elle en devra mourir ! Mais, en revanche, sa liberté est réelle, quotidienne, charnelle, alors que la conscience idéaliste ne connaît la sérénité parfaite que parce qu'elle est oublieuse de sa propre réalité.

Serait-elle même capable de dépasser son époque par la seule réflexion, sans avoir besoin de s'alimenter à une pratique novatrice et donc risquée, qu'elle demeurerait inopérante : que peut la parole, si vraie qu'elle puisse être, voire si émouvante, contre la force de la loi ? Quel est le poids d'un discours, fût-il raisonnable, en face des passions et des intérêts ? Platon l'avait bien compris, qui voulait que le philosophe fût roi, ou le roi philosophe, que l'intelligence usât, pour accomplir sa vérité, de la force de la passion, que la conscience, en un mot, se répandît sur l'*agora* et dans

les rues de la cité : Socrate vivant, encore... Si la conscience reste reployée sur elle-même, si elle vit solitairement son face à face avec le vrai, on aura beau jeu de la disqualifier en lui rétorquant qu'elle est mal venue de se mêler des affaires de la cité : ses propres intérêts sont ailleurs et la passion généreuse avec laquelle le sage s'y adonne lui interdit de comprendre la complexité des choses de ce monde ; ce n'est pas en portant un jugement sur les questions terrestres qu'il peut servir la cité, c'est en se donnant totalement à une recherche désintéressée, en enrichissant à sa mesure l'héritage culturel, en produisant des œuvres qui ajouteront au renom de la nation.

2 vers un dépassement de l'opposition entre le public et le privé

Renvoyée à un autre monde, où elle peut légiférer souverainement, la conscience peut aussi bien être enfermée dans les limites de l'existence individuelle. Ainsi enclose dans un domaine qui n'a aucun point commun avec le monde du Droit et de la loi, elle peut en toute liberté se laisser aller à ses caprices ; serait-elle erronée qu'elle n'en garderait pas moins sa valeur de norme dernière de la conduite. Mais c'est à la condition expresse qu'elle borne ses exigences, qu'elle se contente des limites qui lui sont assignées, qu'elle ne se risque pas à entrer en conflit avec le pouvoir public. Restent pourtant, dira-t-on, les lois manifestement injustes, qui portent atteinte aux droits fondamentaux de la personne ; alors, il faut bien reconnaître l'absolu de la conscience ! Mais cette concession est peut-être plus verbale que réelle. Car comment cette conscience repliée sur soi, extérieure à la sphère du Droit, pourrait-elle jamais *juger* la loi ? Au nom de quelle vérité, à l'aide de quel critère ? On a d'abord si complètement rompu tous les rapports entre la conscience et la réalité juridique qu'il ne faudrait rien de moins qu'un miracle pour que la « clause de conscience » puisse jamais être appliquée. On impose en fait tant de conditions, on réclame de si sûres garanties, on insiste si fortement sur la présomption en faveur de la loi que le *non* de la conscience, s'il ne demeure tout intérieur, n'est en pratique justifié que dans des cas rarissimes, — exceptions qui confirment la règle. Sur ce point encore, la conscience n'obtiendrait réellement les droits qu'on lui attribue qu'en se reconnaissant dans l'extériorité et qu'en étant ce qui, tout à la fois, postule et surmonte l'opposition entre le public et le privé[7]. Parlant de Socrate,

7. Sur les rapports entre le privé et le public, on lira J. LACROIX, **Le public et**

Micheline Sauvage use d'une merveilleuse expression : « *Ce politique-né est donc en tant que tel non-politique : ainsi l'exige le dieu intérieur* »[8]. Tout est là : si pure que puisse être la recherche du vrai, que la conscience poursuit à l'intérieur d'elle-même, elle n'est jamais étrangère ni indifférente aux luttes à travers lesquelles les hommes s'opposent et poursuivent la réconciliation ; reconnaître cette réciprocité est la condition première de la vérité.

Ainsi, par quelque biais qu'on l'examine, l'affirmation des droits de la conscience nous apparaît-elle dangereusement proche de l'abstraction et menacée de manquer ce à quoi elle vise. Elle ne reçoit un contenu et elle n'est vraie que si la conscience dont elle parle est besogneuse et militante, présente et attentive aux exigences quotidiennes, qui lui permettent seules de prendre son élan vers le juste et le vrai.

jean-yves jolif

le privé, dans **Socialisation et personne humaine** (47ᵉ Semaine sociale de France), Lyon, Ed. de la Chronique sociale de France, 1961, p. 239-267. Cette étude très complète du problème est extrêmement éclairante.

8. Micheline SAUVAGE, **Socrate et la conscience de l'homme**, p. 99.

l'évangile et le droit

Le christianisme a introduit une séparation entre Droit et morale, dans un monde où la sagesse consistait à se conformer aux mœurs exprimées dans la loi. L'obéissance est désormais soumise à la conscience qui juge en fonction du bien et non de l'autorité du plus fort. Cette séparation entre Droit et morale a pour sens la recherche de l'universel.

Le Droit ne peut cependant pas faire abstraction de l'éthique des peuples pour lesquels il est élaboré. Et de plus il peut être critiqué au nom des valeurs éthiques à portée plus universelle. L'idée de droit naturel a historiquement permis de penser les rapports entre droit positif et morale, mais elle est restée prisonnière d'une vision statique. Nous préférons aujourd'hui parler de justice, terme moins piégé que celui de droit naturel, pour indiquer que des exigences éthiques s'imposent au Droit lui-même d'une manière qui ne lui est pas purement extérieure. Le contenu de la justice n'est pourtant pas évident : il ne voit le jour que dans la confrontation et la recherche. Les chrétiens ont à participer à cette genèse en faisant valoir les droits de tout homme sur une base universellement reconnaissable. Une revendication n'est d'ailleurs révolutionnaire que dans la mesure où elle dépasse la particularité du groupe dont elle émane pour rejoindre une exigence universelle de liberté et de fraternité. Mais il ne suffit pas d'énoncer des généralités ; il faut passer à l'action politique et au changement social qui seuls peuvent assurer un progrès effectif du Droit.

Les chrétiens doivent aussi s'interroger sur le Droit qui est en vigueur dans leur propre Eglise : il serait trop facile de ne pas appliquer à la communauté chrétienne les exigences dont on réclame le respect dans la société civile. Le Droit de l'Eglise ne peut pas, lui non plus, lier immédiatement la conscience. Il y a, là aussi, une séparation, celle de la théologie morale et du droit canon, qui est indispensable à notre vraie liberté. Il faut retrouver la primauté de la charité comme fondement du Droit dans l'Eglise, sans canoniser trop vite les formes contingentes d'autorité et de pouvoir qui ont trouvé place en elle. Ce sont là des réalités humaines historiques que nous vivons, dans l'Eglise, comme assumées dans le Christ mais non pas comme posées par Lui à la façon d'une chose autre qu'humaine.

Pour y trouver son fondement, une théologie chrétienne du Droit se tournera vers l'Evangile. Y trouvera-t-elle une doctrine du Droit ? Appa-

remment non. Bien plus, contrairement à son attente, ce que lui donnera d'abord l'Evangile, ce seront des raisons pour suspecter le Droit, non des arguments pour l'appuyer. Les polémiques de Jésus contre les représentants du Droit — Pharisiens, scribes et docteurs — sont d'une violence qui peut déconcerter, et elles l'ont conduit jusqu'à la mort. Par la mort du Christ, nous sommes morts à la loi : l'opposition au légalisme est une constante de la théologie paulinienne. Aussi bien, la tendance de l'évangélisme, qui réapparaît à chaque moment de crise et de renouveau spirituel, est-elle d'accentuer unilatéralement cette hostilité : opposé par principe, au nom de la liberté de l'Esprit, à tout juridisme, l'évangélisme apparaît franchement anomal et anarchique.

I

la séparation entre droit et morale

Dans la certitude simple et naïve, pour laquelle le bien est identiquement ce que dit la loi, l'Evangile introduit en fait une scission que nous pouvons exprimer comme une séparation entre le Droit et la morale. Cette séparation peut aujourd'hui, dans nos sociétés modernes, être considérée comme un fait acquis, et le christianisme n'est sans doute pas le seul facteur de cette évolution. Il en est cependant un facteur indéniable. Toutefois il nous importe moins ici de discuter de l'efficacité historique du christianisme, que d'éclairer le sens que, dans le christianisme, nous reconnaissons à cette séparation.

1 le monde éthique

Scission, mais au sein de quelle unité préalable ? Appliqué aux textes juridiques et à la norme morale, le terme de *loi* est pour nous clairement équivoque. Pour retrouver l'unité, il faut remonter à un sens beaucoup plus prégnant du mot *loi,* en corrélation avec un monde éthique aujourd'hui perdu, où ce que nous distinguons comme les dimensions éthiques, sociales et politiques, est vécu dans une unité simple et immédiate. La loi n'est pas autre chose que l'expression substantielle des mœurs du peuple : elle dit, ou décrit, ce que c'est qu'être un homme, de sorte qu'être soi-même, reconnaître les siens et être reconnu d'eux, n'est pas autre chose que de se conformer à cette loi. Evoquant ce monde éthique, Hegel le résumera en citant la maxime des anciens sages : « *Sagesse et vertu consistent à vivre conformément aux mœurs du peuple* ». L'homme juste, accompli dans sa qualité d'homme, c'est celui qui accomplit parfaitement la loi.

De ce monde éthique, nous pouvons citer deux figures, importantes pour notre tradition : celle du peuple d'Israël, et celle de la cité grecque. Les accents en sont sans doute différents, mais, lorsque les livres sapientiaux font l'éloge de la loi, ou lorsque la philosophie grecque classique parle de l'éducation par la loi et nous dit que la fin de la politique est de rendre vertueux les citoyens, et obéissants aux lois, il est clair que l'écart est bien moindre entre ces deux conceptions de la loi qu'entre leurs présupposés communs et ce qu'est, pour nous, un ordre juridique. Si on lisait ces anciens textes en comprenant sous le mot *loi* quelque chose comme notre Code civil, on serait en plein contresens, et ils deviendraient incompréhensibles.

Au moment de la prédication évangélique, ce monde éthique est encore proche, mais il a déjà subi de rudes assauts et commence à faire place à autre chose. Israël a connu l'expérience de la déportation et de l'hellénisme. Quant à la cité grecque, intégrée maintenant au vaste Empire Romain, est-elle autre chose qu'un souvenir ? Ces préparations sont essentielles pour saisir la portée du message évangélique : il ne vient pas, d'une façon inexplicable, s'attaquer à un monde qui aurait déjà sa cohérence et ne chercherait rien d'autre ; il vient dans un monde fissuré qui cherche son unité sur une autre échelle et à un autre plan, une unité qui, déjà, ne peut plus être celle du monde éthique et du peuple traditionnel.

2 dieu et césar

L'unité peut-elle être seulement politique, ou pensée d'abord sur le mode d'une unité politique ? Dans sa prédication, comme dans son mode d'action, Jésus s'oppose à la version politique du messianisme et de la restauration du Royaume d'Israël. Mais il s'oppose aussi à l'Empire romain, dans la mesure où celui-ci prétendait à une unité du type ancien, identiquement religieuse et politique, et où il exigerait en conséquence, pour raison d'Etat, une soumission inconditionnelle des consciences. Fermeté de Jésus devant Pilate : « *Je suis venu rendre témoignage à la vérité* ». Le domaine de César et le domaine de Dieu sont deux domaines distincts. Il faut rendre à César ce qui appartient à César, mais César ne doit pas empiéter sur le domaine de Dieu ni réclamer une adoration qui n'est due qu'à Dieu seul.

On pourrait voir dans ce retrait (César pourrait recevoir le tribut, mais non l'hommage) une forme d'indifférence à la politique qui ne pourrait

tourner qu'à la conservation ou à la consolidation de l'ordre établi. Il serait certes vain de chercher dans le christianisme primitif un « engagement politique » analogue à celui que nous cherchons aujourd'hui. Mais il importe cependant de souligner que, dès le début, l'ordre politique n'est pas conçu comme une pure facticité extérieure, mais comme une exigence intérieure. Saint Paul le soulignera : ce n'est pas par crainte des gendarmes, mais par motif de conscience que le chrétien est soumis aux lois. Le domaine politique concerne la conscience, mais il n'y a plus, comme dans le monde éthique, identité immédiate, et c'est en cela que consiste la scission. Il y a médiation de la conscience, ou encore, comme le dira la théologie classique, médiation du bien commun. Ce n'est pas parce que César a parlé que je dois lui obéir, mais seulement parce qu'il commande quelque chose de bien. Un recul critique doit s'opérer, condition d'une obéissance d'homme libre. L'appartenance du chrétien à son pays, à son parti, à son groupe, est réelle, mais elle ne pourra jamais être aveugle ou inconditionnelle. On reproche parfois au christianisme son conservatisme, mais on reproche aussi aux chrétiens d'être des alliés peu sûrs. C'est qu'il n'y a pas de recette pour la fidélité, et que le pur argument d'autorité, ou le droit du plus fort, est impuissant à convaincre la conscience.

3 ancien et nouveau testament

Parallèlement, un dégagement va s'effectuer par rapport à la loi de l'Ancien Testament, dont les conséquences sont notables pour la distinction que nous faisons entre ce qui relève de l'éthique et ce qui relève du Droit. Quelle est la situation du chrétien vis-à-vis de l'Ancienne Loi ? Comme saint Paul le souligne avec force, nous ne sommes plus sous la loi. Est-ce à dire pour autant que tout est permis au chrétien, qu'il peut sans scrupule se livrer au mensonge ou à la débauche ? Certes non. Une vie honnête, une vie humaine juste et raisonnable s'impose à lui comme à tous, et s'impose d'autant plus à celui qui, mort au péché par la grâce du Christ, renaît, par cette même grâce, à une vie nouvelle.

Ce qui se dégage ainsi, c'est le cœur de la loi, un cœur reconnu comme éthique, et non juridique. Cette cristallisation était sans doute préparée dans l'Ancien Testament lui-même, où le décalogue, par exemple, par sa mise en vedette, ne semble pas au même plan que les multiples dispositions des codes, et où tout le courant de la prédication prophétique souligne à temps et à contre-temps que l'essentiel est la pratique de la

justice, sans laquelle même les sacrifices sont une abomination aux yeux de Dieu. Avec l'Evangile, ceci est dit sans équivoque possible. Dans ses discussions avec les pharisiens, Jésus leur reproche précisément de ne pas respecter la loi dont pourtant ils se réclament : ils ont multiplié les préceptes, ils ont fait de la surenchère au juridisme, mais, dans leur aveuglement, ils ne s'aperçoivent même pas qu'ils transgressent l'essentiel de la loi — la justice, la miséricorde et la bonne foi — de sorte que la loi elle-même les condamne. La *regula aurea* exprime cet essentiel de la loi comme une vérité humaine simple et universelle, inscrite, pourrait-on dire, au cœur de tout homme, et c'est elle que retiendra, dans ses définitions liminaires, le *Décret de Gratien* : « *Le droit naturel, c'est ce qui est contenu dans la Loi et dans l'Evangile. En effet, faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils nous fassent, ne pas leur faire ce qu'on ne voudrait pas qu'ils nous fassent, voilà la Loi et les Prophètes* ». Tout ceci ne sera pas sans influence, même sur le judaïsme post-chrétien : ainsi pour Spinoza, dans son *Traité théologico-politique,* la loi divine ne demande pas autre chose que la justice et la charité.

Avec le christianisme cependant, il devient clair qu'on n'a pas seulement ici la mise en évidence d'un essentiel à l'intérieur d'une totalité indivise, qui continue de s'imposer comme telle. Il s'agit d'une séparation réelle, puisque, de la loi ancienne, seuls les *moralia,* comme les appellera la théologie classique, continuent de s'imposer pour le chrétien, tandis que le Code sacrificiel, le Code pénal, les institutions, bref tout ce qui est proprement juridique est aboli. Puisque le Droit a été, ici, séparé de la morale, c'est qu'il en est séparable. Il va pouvoir être pensé autrement que comme faisant corps avec elle.

4 l'universel et la particularité

Quel est le sens de cette séparation ? Nous pouvons mieux, je pense, le déchiffrer aujourd'hui. Il ne s'agit pas seulement d'une libération du Droit dans son ordre propre, de la possibilité d'une technique juridique se développant de façon indépendante. Il s'agit d'une visée de l'universel, dans le sens du rasssemblement de l'humanité dans le Corps du Christ. Tant que, dans le monde éthique, l'universel humain est immédiatement identifié à la particularité d'un peuple, ceci est impossible. Il faut reconnaître que l'étranger est aussi mon frère, bien que sa façon d'être homme est différente de la mienne. Un droit effectif, déterminé, est toujours lié à une société particulière. C'est quelque chose d'important et de néces-

saire, car la vie sociale ne peut pas exister sans organisation. Mais c'est en même temps quelque chose qui doit être relativisé, car être homme est quelque chose qui dépasse ma propre particularité.

Mais il ne faudrait pas, à l'inverse, méconnaître l'importance de cette particularité, la traiter comme indifférente. C'était, me semble-t-il, la tendance du cosmopolitisme stoïcien, lié à un panthéisme impersonnel qui fait de l'homme un membre de la nature, un citoyen du cosmos, plutôt qu'une personne dans un monde humain, un citoyen d'une cité. Que l'on soit esclave, comme Epictète, ou que l'on soit empereur, comme Marc-Aurèle, n'a plus alors, en réalité, aucune importance. La révélation de la paternité de Dieu et de la filiation adoptive est un facteur de personnalisation, de sorte que, dans le christianisme, si l'appartenance historique à un monde humain politique, à une société particulière, est relativisée, elle ne peut être considérée comme indifférente. L'universel doit être réel, celui d'une humanité rassemblée où chacun puisse être reconnu pour ce qu'il est, dans sa singularité propre. Il ne doit pas absorber purement et simplement les différences.

II

qu'avons-nous à dire sur le droit ?

Si le Droit, séparé de la morale, constitue une sphère autonome, on pourrait penser que, comme chrétiens, nous n'avons rien à en dire. Cependant l'influence du christianisme et de l'Eglise sur le Droit lui-même — là du moins où cette influence a pu s'exercer largement : dans les sociétés occidentales — est manifeste.

1 la chrétienté

Avec la chrétienté, on a une sorte de retour au monde éthique : à une identification assez immédiate des domaines que nous reconnaissons devoir distinguer, et cela dans une société qui se pense comme société chrétienne et dont le Droit serait un droit chrétien. Moment de la vie de l'Eglise, qui n'est certes pas un modèle auquel nous pourrions ou devrions revenir aujourd'hui, mais qui, en dépit des confusions dont nous nous sommes dégagées, ou peut-être à cause de ces confusions mêmes, a été un moment capital pour l'élaboration du Droit, non seulement de l'Eglise, mais de la société civile elle-même. Le droit canonique est à la source du Droit de nos sociétés modernes, qu'il serait impossible de comprendre histori-

quement en ignorant ce qui en fut pratiquement, pendant des siècles, le seul Droit. Mais le droit canonique lui-même n'est pas un droit exclusivement chrétien, en ce sens que ses sources ne sont pas seulement bibliques, mais aussi profanes : droit germanique, et, plus encore, droit romain. Quand il s'agit d'aménager et d'organiser la vie sociale, le chrétien prend son bien où il le trouve.

Dans le mouvement progressif de laïcisation et de sécularisation, des institutions proprement juridiques empruntées au droit ecclésiastique ont été simplement transposées : ainsi, pour ne retenir qu'un seul exemple, la tenue de l'état-civil, ce qui n'est pas une chose indifférente, mais significative, puisqu'elle traduit le fait de la reconnaissance de l'individu comme personne, et donc de la personnalisation de l'homme. Nous n'avons pas ici à suivre l'histoire des institutions. Ce qui nous retiendra davantage, ce sont certaines orientations fondamentales concernant l'esprit du Droit, et influant sur le Droit lui-même, qui sont devenues familières au Droit, même profane, et dont l'inspiration chrétienne ne peut être méconnue. Nous en retiendrons deux.

2 des maximes universelles

Kant s'est référé explicitement à la règle d'or dans les formulations qu'il propose de l'impératif catégorique comme « *agir toujours en considérant la personne humaine, en soi et en autrui, comme une fin, et jamais seulement comme un moyen* », ou encore « *agir toujours en pouvant vouloir en même temps que la maxime de son acte soit érigée en loi universelle de la nature* ». Cette visée de l'universel, dans la multiplicité, la diversité, la singularité des actes nous paraît assez bien caractériser l'esprit du Droit : la loi doit formuler des règles qui, prises universellement, doivent être capables d'assurer la cohérence et la dignité d'une société humaine. Ceci est ressenti par tous. Il y a quelques années, la publicité du verdict d'acquittement du « procès de Liège » a provoqué ce que certains ont interprété comme un retournement de l'opinion. En réalité, c'est qu'on était passé du fait divers à la chronique judiciaire. Dans le premier cas, on est simplement en présence d'un fait tragique de l'existence quotidienne : une femme met au monde un bébé monstrueux et décide de le faire disparaître. Confronté à ce fait, chacun se trouve en même temps confronté à lui-même, se demandant avec crainte ce qu'il aurait fait à la place de cette femme. On ne peut que compatir. On ne peut pas condamner. Mais le verdict judiciaire pose la question sur un

autre plan : il crée un précédent, il se pose, non comme un fait, mais comme un principe, il érige la maxime d'un acte en loi universelle. C'est en cela que l'acquittement, sans plus, paraissant poser l'infanticide, non comme excusable en raison du tragique des circonstances, mais comme légitime ou justifié, a pu provoquer un effarement : si on admet que l'infanticide est un moyen normal de résoudre des situations difficiles, où allons-nous ?

Illustrant le passage à l'universel, cet exemple nous montre en même temps les limites de la conception « kantienne » du Droit, à cause de la rigidité qu'elle impose. Trop spontanément (c'est peut-être un aspect du « cartésianisme » de l'esprit français) nous pensons que tout problème social devrait être résolu par une loi. En fait, il est de nombreux cas qui ne peuvent être traités au mieux que par une sorte de juge d'équité, qui considère le cas particulier dans sa particularité même, en s'interdisant d'ériger en principe universel la maxime de son acte. Des évolutions se font en ce sens, par exemple en ce qui concerne le jugement des mineurs et les problèmes de la délinquance juvénile. La visée de l'universel n'est sans doute pas absente, mais elle est présente autrement : par exemple dans le sens de certaines valeurs qu'il importe de sauvegarder, bien qu'on ne puisse pas objectiver adéquatement cette visée dans une formulation juridique universellement applicable. Des questions difficiles et périlleuses, comme celles du divorce ou de l'avortement, gagneraient, je pense, à être abordées de cette façon. Il peut y avoir, par exemple, des cas tragiques où la double vie d'un des conjoints impose, pour éviter de plus grands maux, la séparation d'un foyer qui ne peut plus se refaire. Mais peut-on ériger cela, juridiquement, en principe universel ? N'y a-t-il pas quelque chose d'insoutenable dans une loi qui, rangeant l'adultère parmi les motifs légitimes de divorce, donnerait à entendre qu'il confère au conjoint innocent le droit de rejeter le coupable ? Ce serait une complète méconnaissance de l'amour sur quoi se fonde le mariage, d'un amour dont le premier mouvement doit bien être d'excuser, de pardonner, de chercher à rejoindre. Tenir compte de la complexité de la vie, résoudre au mieux les conflits, trouver une issue acceptable aux impasses des situations tragiques, mais, peut-être, ne pas trop se hâter de rationaliser tout cela en termes de principes.

3 la défense du faible

Le passage de la force au droit pourrait être une simple légitimation des rapports de force, et il est indéniable qu'une pente conduit à privilégier

les droits acquis et les positions de la classe dominante, quelle que soit cette classe. A cette pente, nous opposons une exigence, fondée dans une tradition, mais rejoignant aussi l'esprit du Droit : le Droit doit assurer la défense des faibles, de ceux-là précisément qui sont sans défense et qui seraient incapables, dans de purs rapports de force, d'obtenir justice. Protection des mineurs, des pauvres, des vieillards, des malades, des handicapés, des étrangers.

Toute la question est de rendre cette exigence effective. Le développement des droits sociaux et de la législation sociale va en ce sens, mais il peut aussi engendrer de nouveaux privilégiés et des nouveaux laissés pour compte. Les plus pauvres, aujourd'hui, sont peut-être de ceux qui, n'étant pas salariés, se trouvent en dehors des mesures de socialisation. Parler d'une exigence, ce n'est donc pas opposer simplement un idéal à la réalité, ou s'imaginer qu'il suffise de déclarer un droit, en faisant appel à la bonne volonté, pour que justice soit faite. Les rapports de force subsistent dans le développement du Droit lui-même, et c'est toujours à travers des affrontements et des conflits que quelque chose de nouveau vient au jour. Une des limites les plus graves d'une perspective trop exclusivement « morale » (on a pu en faire grief à l'enseignement de l'Eglise) est peut-être son impuissance à prendre réellement acte du caractère conflictuel des situations et à y faire face.

III

le droit naturel

A cause, d'une part, de l'élaboration de toute une technique juridique ayant sa consistance propre, et, d'autre part, de l'absence de consensus éthique dans un monde éclaté et pluraliste, la séparation entre le Droit et la morale paraît aujourd'hui chose faite dans nos sociétés. Cependant, nous venons de parler d'exigences éthiques, concernant le Droit lui-même. Il y a là un point qui reste obscur. Ce dont le besoin se fait ici sentir, ce n'est pas à proprement parler une théologie du Droit, en entendant par là une doctrine du Droit déduite ou tirée du message chrétien : la théologie chrétienne renvoie plutôt ici l'homme à lui-même en reconnaissant mieux l'autonomie du Droit par rapport à l'éthique ou par rapport à la religion. Mais une philosophie du Droit s'est élaborée dans la pensée chrétienne, empruntant d'ailleurs à des sources multiples, celle du droit naturel : peut-elle encore nous satisfaire ?

1 moralisme et positivisme

Distinguer entre Droit et morale, c'est refuser le moralisme juridique qui suppose au contraire leur identité immédiate en pensant que le Droit doit dire, purement et simplement, ce qui est bien, et qu'il lie directement les consciences. Convient-il pour autant de penser cette distinction comme une séparation extrême, à la façon du positivisme juridique : le Droit ne serait en réalité qu'un ensemble de déterminations positives, arbitraires dans leur essence, édictées par l'organe qui a autorité dans la société et tirant toute leur force du pouvoir de cette autorité, l'Etat. Ce qu'on pourrait exiger d'un droit, ce serait alors, tout au plus, cohérence et efficacité, mais c'est en fait au pouvoir seul de juger, en dernier ressort, de cette cohérence et de cette efficacité.

Une telle position est intenable, non pas tant parce qu'elle choque la bonne conscience, mais parce qu'elle ne correspond pas à la réalité du Droit, tel que nous pouvons l'observer dans nos sociétés. Il est clair qu'il n'y a pas de droit positif sans pouvoir. Mais le pouvoir peut-il faire abstraction de toute considération éthique et n'avoir d'autre règle que son bon plaisir ? Deux points sont ici à noter. Tout d'abord, du côté de la société. La mentalité, les mœurs, l'éthique des peuples et des groupes sociaux pour lesquels on légifère ne peuvent pas être méconnus. Les heurter de front, ce serait risquer de provoquer des révoltes capables de compromettre l'existence même et de la société et du pouvoir. Si le pouvoir estime qu'il doit, pour mettre en œuvre telle mesure qui lui semble nécessaire, s'opposer aux convictions de certains, il ne peut jamais le faire qu'avec l'appui d'une partie au moins de la société et en développant une action politique pour hâter le changement des mentalités. Ensuite, du côté du pouvoir et du droit positif lui-même : ce dernier est en fait sous-tendu par un esprit du Droit, par une certaine conception de l'homme ou au moins par certaines valeurs qu'il entend promouvoir et qui le justifie. L'obéissance civile serait trop précaire si elle était fondée sur la seule peur du gendarme, sur la force dont dispose le pouvoir. Le pouvoir doit être capable de convaincre, d'engager l'adhésion libre et raisonnable de l'homme. On ne peut pas se passer totalement d'un appel à la conscience.

Par rapport à l'unité simple du monde éthique, l'idée de droit naturel confirme une scission : le Droit, comme droit positif, n'est plus identique à la morale. Mais, au lieu de laisser le Droit et la morale dans une pure extériorité mutuelle, cette même idée permet de penser leur rapport. Le Droit ne peut pas faire une abstraction totale de l'éthique. Mais, inver-

sement, la critique du Droit au nom de la morale, de valeurs à promouvoir auxquelles il faut faire droit, n'est pas uniquement extérieure au Droit (sous la forme, par exemple, d'exhortations morales), puisqu'elle doit viser un meilleur aménagement du Droit lui-même.

2 une conception statique

Si le droit naturel est aujourd'hui en défaveur, c'est probablement parce qu'on l'associe au statisme de la conception classique (celle, sans doute, de saint Thomas d'Aquin, mais, plus encore, du rationalisme des théoriciens du droit naturel aux XVIIe et XVIIIe siècles), bien difficile à maintenir dans une société devenue autre, dans un monde en mutation. Selon un schématisme, qui est d'ailleurs explicite chez certains représentants de cette conception, on pourrait dire que les déterminations du droit positif sont comme les conclusions d'un syllogisme, dont la majeure serait fournie par les principes universels du droit naturel, et la mineure par les particularités circonstancielles (géographiques, historiques, sociales, etc.) de la société ou de la communauté. Par exemple, le droit naturel dit qu'il faut respecter le droit d'autrui, mais, de soi, il ne donne aucune détermination du mien et du tien. C'est seulement dans la particularité d'une société historique que ces déterminations peuvent être posées et qu'on peut avoir, d'une façon positive, un droit de propriété.

Soulignons cependant un point, trop souvent oublié par les tenants actuels de cette conception ancienne : l'importance de la « mineure » du syllogisme. De soi, le droit naturel ne donne pas de détermination positive. Il faut passer par l'analyse des conditions historiques concrètes : conditions sociales, politiques, économiques ; tenir compte des faits. Si on ne fait pas cette analyse, ce qui demande de la patience, de l'honnêteté, et peut remettre en question des certitudes acquises, l'affirmation d'un droit naturel est vide de tout contenu.

3 l'historicité du droit

« *le juste (et le bon) n'est pas identique partout et pour tous les hommes... et cela tient à la mutabilité de la nature humaine...* » Cette formule peut être lue dans saint Thomas[1]. Il serait pourtant ana-

1. **De malo**, qu. 2, art. 4, ad 13 : « Le juste et le bon peuvent s'entendre d'une double manière. D'abord de façon formelle ; en ce sens, ils sont en tout temps et en tout lieu identiques, parce que les principes du Droit, qui sont dans la raison naturelle, sont immuables. Ensuite, d'une façon matérielle ; ils ne sont alors pas identiques partout et pour tous les hommes, mais ils doivent être

chronique d'y lire l'affirmation de l'historicité de l'homme. La philosophie sous-jacente est une philosophie, non de l'historicité, mais de la contingence : le domaine des choses humaines est celui de la contingence, donc de la mutabilité, et non de la constance ou de la permanence qui caractérisent le domaine du nécessaire. C'est pourquoi les déterminations du juste et de l'injuste (ce sont d'elles qu'il s'agit ici) sont variables avec les temps et les lieux. Le juste prix du boisseau de blé, par exemple, ne sera pas le même là où le blé est la base de la nourriture et là où il est une denrée de luxe, dans les contrées qui en produisent facilement et dans les contrées où il pousse mal, les années d'abondance et les années de disette.

Retrouver le sens de cette contingence est peut-être nécessaire pour que nos exigences soient réalistes, et non abstraites. Mais ceci ne nous suffit pas. Nous craignons surtout de la conception statique du droit naturel qu'elle accepte trop facilement les données de cette contingence au lieu de chercher à les modifier comme nous en avons le pouvoir, — un pouvoir inconcevable à une époque où les techniques étaient encore rudimentaires, plus défensives que progressives. Nous craignons en même temps que l'invocation du droit naturel, ainsi conçu, soit en fait conservatrice des droits acquis, et non créatrice de Droit. La mineure du syllogisme est un état de fait : ne va-t-on pas se contenter de l'entériner ? En ce sens, le droit de propriété, que nous évoquions plus haut, ne confère aucune possession à ceux qui en sont démunis mais consacre les droits acquis, c'est-à-dire le résultat des rapports de domination des plus riches sur les plus pauvres. Se fait alors jour une exigence de justice, celle d'une reconnaissance universelle de la dignité de l'homme : d'une reconnaissance qui ne soit pas seulement idéale et abstraite, mais qui soit capable de mettre en cause les droits acquis et d'en faire naître de nouveaux, qui passe par les institutions et puisse s'y traduire. Passant d'une conception statique à une conception dynamique, nous préférons souvent, du point de vue de la terminologie, parler de *justice* plutôt que de *droit naturel*, terme qui nous semble piégé. Mais l'idée du droit naturel subsiste, à savoir que le droit positif n'est pas automatiquement identique à la justice, que des exigences éthiques s'imposent au Droit lui-même et qu'une

déterminés par la loi. Et cela tient à la mutabilité de la nature humaine et aux diverses situations des hommes et des choses, selon la diversité des lieux et des temps ; ainsi, il est toujours juste que, dans l'achat et la vente, l'échange se fasse selon la loi de l'équivalence, mais, en ce qui concerne la mesure du froment, le juste sera de tant pour un lieu et un temps déterminés et de tant pour un autre lieu, variant dans le sens du plus ou du moins ».

critique s'impose, qui ne soit pas à côté du droit, mais puisse exercer sur lui son impact.

Qu'est-ce que la justice ? Dans la conception statique, liée à un monde stable, on pouvait peut-être penser que le droit naturel, les exigences fondamentales de la conscience, était quelque chose de bien connu, ne faisant pas question, avait déjà un contenu dont on pouvait tirer des conclusions. C'est sur ce point surtout que la reconnaissance vécue de l'historicité du Droit nous écarte de la conception ancienne. La justice n'est pas évidente. Elle ne doit pas être une affirmation partisane, unilatérale, et ne peut être réellement reconnue que dans un accord des esprits. Elle se fait jour à travers des confrontations et des affrontements où ce qui apparaissait évident à chacun se trouve mis en cause et questionné, où chacun, au lieu de se reposer simplement sur ses propres certitudes, est invité à se changer lui-même. Ce mouvement n'est pas celui d'un syllogisme, tirant des prémisses une conclusion, ni la simple mise au clair de ce qui était déjà présent. Il est une genèse. D'ailleurs, si le principe directeur est pour nous celui de la règle d'or, celui de la reconnaissance universelle de l'homme par l'homme, il donne bien sens à cette genèse, mais il ne pourra être vraiment réalisé et trouver son contenu que dans une humanité fraternellement rassemblée, qui n'existe pas encore. Ce qui nous unit, c'est l'espérance de l'unité — et c'est bien cela qui donne sens même à nos conflits — ce n'est pas une unité déjà réalisée.

4 rôle de l'église et des chrétiens

L'Eglise et les chrétiens ont à participer à cette genèse, sans renier leurs convictions, mais non comme s'ils étaient les seuls à détenir la vérité et la solution des problèmes du monde. La vérité, ici, se fait à travers des confrontations, à la fois dans l'Eglise même (où la diversité des situations, des appartenances sociales ou politiques, fait que chacun n'a pas nécessairement les mêmes évidences et que les affrontements ne sont pas exclus), et, plus largement, entre chrétiens et non-chrétiens, car les grandes questions d'aujourd'hui sont des questions de tous.

Il n'est pas exclu que des groupes de chrétiens, à l'instar d'autres minorités méconnues ou opprimées, aient à lutter pour se faire reconnaître et faire reconnaître leurs droits. Mais plus important encore est d'arriver, sur ces grandes questions qui sont des questions de tous, à mettre au clair ce que nous jugeons important (ce qui demande souvent une critique de nos

certitudes naïves) et de le faire valoir comme des exigences capables d'être reconnues par tout homme de bonne volonté. Ce qui, me semble-t-il, fait le caractère révolutionnaire d'une revendication c'est que, même si elle émane d'un groupe particulier qui, par sa situation, en ressent plus vivement l'urgence, elle déborde largement cette particularité : ce ne sont plus, alors, les privilèges d'un groupe qui sont en jeu, mais une exigence humaine universelle de liberté, de dignité, de fraternité, dont chacun, quel qu'il soit, peut être touché. Quand il s'agit de justice et de droit naturel, on fait appel à la conscience de tous : il ne faudrait pas que notre argumentation s'appuie uniquement sur notre tradition ou sur l'autorité ecclésiastique, comme s'il ne s'agissait que d'une particularité confessionnelle, mais sur des raisons que tous puissent entendre. L'enseignement social de l'Eglise emprunte d'ailleurs à bien des sources profanes : il serait honnête de le reconnaître, au lieu de feindre que nous en sommes les auteurs.

Et il ne suffit pas de dire. Le progrès effectif du Droit passe par l'action politique et le changement social. Il faut avoir le sens des contraintes que cela impose. Enoncer des généralités, en faisant abstraction, par exemple, des techniques juridiques ou économiques, ce n'est guère plus que formuler des souhaits ou des vœux pieux. On peut défendre un « personnalisme communautaire », mais ceci risque fort de n'être qu'une formule vide, une pure conciliation verbale, si on ne se rend pas compte que toute mesure de socialisation implique forcément une restriction des libertés individuelles. J'ai lu, dans un exposé de la doctrine sociale de l'Eglise, une fort longue définition du juste salaire, disant qu'il devait être une rémunération équitable du travail objectivement fourni, tenir compte des besoins du travailleur et de sa famille, sans méconnaître le bien de l'entreprise et des consommateurs, en fonction du bien commun local, régional, national et même mondial. C'est peut-être poser un problème. Mais ce n'est nullement proposer une solution, car les exigences formulées (et j'en ai probablement oubliées !) apparaissent bien, immédiatement, incompatibles.

IV

le droit dans l'église

Il fut un temps où le Droit et les institutions, dans l'Eglise et dans la société civile, étaient en consonance, reposant sur des principes analogues. Le développement des techniques, le mouvement de sécularisation, les bouleversements révolutionnaires ont progressivement conduit à une

nouvelle forme de société, la nôtre, qu'on pourrait, très schématiquement, caractériser en disant que c'est une société démocratique, et non plus une société hiérarchique et sacrale. La consonance entre ce que le chrétien vivait, d'une part dans l'Eglise, d'autre part dans la société civile, s'en est trouvée rompue. On a commencé par dénoncer la nouvelle société comme une société mauvaise. La position du chrétien pouvait être inconfortable ou retardataire, elle était logique. Nous reconnaissons aujourd'hui que les principes sur lesquels repose la société moderne (même si cette société est encore loin de les réaliser adéquatement) recouvrent des exigences de justice, d'égalité, de dignité humaine, de liberté qui s'imposent à tous, que nous faisons nôtres et que nous défendons. Dès lors, un effet de boomerang est inévitable, une interrogation sur la façon dont nous vivons cela dans l'Eglise même. Ce que nous reconnaissons comme valant universellement pour tous cesserait-il de valoir dans l'Eglise ? Il nous faut, pour terminer, situer quelques-unes de ces interrogations.

1 droit et charité

Si nous ne sommes plus sous la loi, comment se fait-il que se soit développé dans l'Eglise tout un droit canonique ? A cette question, certains tentent de répondre que la libération de la loi serait seulement eschatologique : en fait, nous sommes toujours pécheurs, et ce serait, fondamentalement, en raison du péché que les contraintes d'une loi s'impose.

Cette réponse ne me paraît pas prendre suffisamment au sérieux la libération apportée par le Christ, ni comprendre adéquatement ce qui constitue un Droit. Il ne s'agit pas de prôner le retour à un évangélisme idéaliste qui s'imaginerait que l'inspiration de l'Esprit en chacun devrait suffire à tout régler. La nécessité du Droit ne vient pas, d'abord, de ce que les hommes seraient méchants (le Droit est distinct de la morale), mais de la nécessité où se trouve toute société historique de s'organiser, et donc d'édicter à cette fin un certain nombre de règles. Si, par exemple, dans l'Eglise, on doit régler la célébration de l'Eucharistie, ce n'est pas parce que les chrétiens seraient si tièdes et si négligents qu'ils s'en écarteraient si on ne leur faisait pas une obligation, sous peine de péché, d'y participer à certains jours déterminés. C'est parce que toute manifestation commune doit être prévue et organisée, et parce que nous voulons que ce moment, reconnu essentiel pour notre vie chrétienne, soit bien la manifestation de l'unité dans le Christ, non seulement du petit groupe qui se rassemble, mais des chrétiens du monde entier.

Ainsi, le véritable fondement du droit canonique ne peut être que la charité : non seulement l'esprit d'amour mutuel sans lequel aucune communauté ne pourrait subsister, mais l'*agapê* objectivement prise, au sens où ce terme désignait parfois, aux premiers siècles du christianisme, la communauté elle-même, l'Eglise elle-même. On pourrait dire, même si les mots semblent se heurter parce que nous avons trop fait de la charité une sorte d'état d'âme, que le droit canonique n'est pas autre chose que l'organisation de l'*agapê,* pour que celle-ci soit une réalité historique concrète et effective.

2 la médiation de la conscience

Droit et morale sont distincts. Ceci ne veut pas dire que le Droit ne concerne en aucune façon la conscience, mais qu'il la lie seulement par l'intermédiaire du bien commun dont il est une détermination positive, plus ou moins adéquate. Ceci vaut, je pense, du droit canonique comme les autres, le bien commun étant ici l'*agapê.* Il ne serait peut-être pas inutile, ne serait-ce que pour mieux le prendre au sérieux dans son ordre propre, de dire que le Droit de l'Eglise ne peut pas lier immédiatement les consciences. On a trop mêlé les choses en mettant pratiquement sur le même plan les « commandements de Dieu » et les « commandements de l'Eglise », ou dans une formation cléricale qui fusionnait, en un cours commun indigeste, la théologie morale et le droit canon, faussant ainsi toutes les perspectives. Maintenant dans la crainte les libertés captives, mettant la discipline servile au dessus de l'obéissance de l'homme libre et raisonnable, cette forme de moralisme juridique caricature le Droit. Mais il y a plus grave, car y céder, pour nous et aujourd'hui, ne serait-ce pas précisément « *retourner sous la loi* » alors que, par la grâce du Christ, « *nous ne sommes plus esclaves, mais fils* » ?

3 la forme de l'autorité

Tout droit positif suppose un pouvoir légitime, et il n'est pas surprenant que, s'interrogeant sur le droit, on s'interroge en même temps sur le pouvoir. Comme toute communauté et toute société, l'Eglise ne peut exister sans une structure d'autorité et des procédures qui la définissent. Mais la forme de l'autorité est-elle quelque chose qui la caractérise en propre ? Aussi bien la forme que la conception de l'autorité ont varié au cours de l'histoire. Au Moyen Age et aux débuts des temps modernes, le pouvoir — aussi bien dans la société civile que dans l'Eglise — était conçu

comme une qualité mystérieuse, transmise par une sorte d'influx divin, faisant corps avec la personne qui en est revêtue et ne cessant qu'avec sa mort. Actuellement, le pouvoir est essentiellement conçu comme une fonction sociale. Qu'en est-il dans l'Eglise ? N'aurions-nous pas, par certains côtés, prolongé la conception ancienne en durcissant en « droit divin » ce qui n'était peut-être, dans l'Eglise même, qu'une forme historique du pouvoir, naturelle à une époque qui n'est plus la nôtre ? La question est obscure et complexe, puisqu'y convergent à la fois une théologie de l'Eglise, une théologie du Droit dans l'Eglise et une théologie des sacrements, et devrait être examinée de près. Il ne faudrait peut-être pas canoniser trop vite des représentations et des formes historiques (que ce soient celles du passé ou celles du futur) légitimes, mais contingentes.

Avec le Droit, avec l'autorité, nous avons affaire à des réalités humaines historiques, que nous vivons dans l'Eglise comme assumées dans le Christ, mais non, je pense, comme posées par le Christ à la façon d'une autre chose, ou d'une chose autre qu'humaine. Lorsque Jésus parle de l'autorité dans la communauté chrétienne, il dit : « *Que celui qui commande soit parmi vous comme celui qui sert* ». Nous retrouvons, ici encore, la primauté de la charité comme fondement du Droit dans l'Eglise. Ne faudrait-il pas que ce que nous vivons dans l'Eglise soit comme une annonce visible de la communauté et de la fraternité que nous espérons voir un jour réalisée par tous et pour tous ?

pierre antoine

église et droit des sociétés

La Bonne Nouvelle du Christ n'est pas séparable d'un effort de justice à l'égard de tous les hommes, fils d'un même Père. L'Eglise du Christ ne peut donc pas accepter n'importe quel Droit ni n'importe quelle pratique de la justice dans la société humaine. Il est assez clair que le pouvoir et l'autorité chargés de faire respecter le Droit sont la plupart du temps exercés par ceux qui sont en situation de force et puissance. Or, selon l'Evangile, l'expression de l'autorité et l'application de la loi doivent se faire dans le sens du service des pauvres.

Au cours de leur histoire, les Eglises ont fait appel à une notion individuelle de droit naturel, qui a porté ses fruits. Mais il faut aujourd'hui confronter à nouveau l'exigence évangélique avec une société qui est en voie de socialisation et de sécularisation ; il faut passer d'un Droit individuel à un Droit collectif.

Les Eglises se sont souvent compromises avec le pouvoir et n'ont que trop prêché un idéal évangélique abstrait sans en tirer les conséquences pratiques dans les situations socio-économiques présentes. Elles commencent timidement à affronter la situation actuelle en assumant à nouveau un rôle prophétique pour la promotion de droits nouveaux au service des pauvres et des opprimés. C'est ce qu'illustrent, à titre d'exemples, les positions actuelles des Eglises en faveur du droit à l'objection de conscience, à la justice culturelle et à la résistance à l'oppression. Elles cessent de considérer que leur fonction essentielle serait de maintenir des principes juridiques édifiés au cours de vingt siècles de civilisation occidentale. Si elles ne s'engageaient pas davantage en faveur de la promotion d'un Droit nouveau, elles laisseraient se former une société dans laquelle le Droit légitimerait un monde où seuls les puissants aient force de loi.

Le Message évangélique a été, dès son origine, confronté aux problèmes du Droit. Il ne nous est pas possible d'oublier que le Christ Jésus a prêché son Message dans une société israélite fortement marquée par les principes de droit judaïque. Ce qui ressort le plus puissamment de l'Evangile est l'inlassable contestation par le Christ d'un Droit humain qui ne respectait plus la justice. Les oppositions répétées du Christ à une certaine conception du Droit inspiré des principes lévitiques et d'une tradition juridique attribuée à Moïse, l'ont peu à peu conduit jusqu'à la Semaine Sainte et à sa condamnation par le grand prêtre Caïphe comme homme qui

contredisait le Droit judaïque. C'est au cœur de ce Message évangélique que les Eglises essaient de scruter leurs fonctions par rapport au Droit. Vingt siècles de christianisme leur ont appris les différentes alternatives par où passent les sociétés humaines et les détours par où chemine le Droit, au cours de son évolution à travers la marche du temps. Quel peut être, à travers cette succession de civilisations, le critère qui permet de juger, de savoir, si les Eglises ont bien été fidèles à la conception évangélique du Droit ?

I

les églises revendiquent un droit évangélique

La Bonne Nouvelle du Christ réside essentiellement dans la foi en un Dieu bon, Père de tous les hommes. A la racine même de la foi en Dieu, il y a cette notion même d'amour et de justice universelle du Père pour tous les hommes. Le lien entre une notion de foi et de justice est fondamental. L'amour du Père - et la confiance en Lui - est lié à son égal amour pour nous les hommes à qui il rend justice. Le chrétien est ainsi appelé à témoigner de cet effort de justice dans le monde pour rendre témoignage à son Père. Très tôt dans la première communauté chrétienne, cette aspiration à un égal droit pour tous les hommes, à la dignité personnelle et aux responsabilités collectives, s'est faite jour. Cependant, assez rapidement, l'Eglise s'est trouvée affrontée aux pouvoirs politiques qui revendiquaient l'exercice pratique de la justice. La confrontation avec l'Empire romain a finalement amené le compromis constantinien après l'édit de Milan de 312. Le Droit juridique romain a servi de moule juridique commun entre l'Eglise et le pouvoir séculier de l'époque. Toute une suite de péripéties ont marqué, à travers vingt siècles de christianisme, les différentes phases par lesquelles les Eglises ont dû accepter ou refuser la pratique des pouvoirs politiques dont les conceptions du Droit étaient plus ou moins fidèles à l'idée du concept de justice évangélique. Mais parler d'un tel concept est encore par trop abstrait. En quoi réside-t-il ? Essentiellement dans cette idée que les hommes sont frères, fils d'un même Père, et égaux en dignité entre eux. Cependant, les personnes sont différentes en dons, qualités et potentialité. Dès lors, concrètement, se pose le problème des inégalités souvent stratifiées selon le milieu où ces êtres humains vivent, selon les classes sociales auxquelles ils appartiennent, et selon les lois qui les font se conformer à tel ou tel type de société. Dès lors se pose la contradiction entre le principe qui affirme que tous les hommes sont égaux en

dignité et droit, et la réalité quotidienne qui montre que les uns sont faibles alors que les autres sont forts, et que les uns sont riches alors que les autres sont pauvres. Il en résulte toute une suite de contestations de droits.

1 du rappel des principes à la pratique de la justice

La société humaine revendique l'application de la justice, elle sait qu'il ne suffit pas de promulguer une loi pour qu'elle soit automatiquement respectée. Il est nécessaire de lier norme et obligation, d'exercer pratiquement une contrainte pour que le Droit puisse s'appliquer et que la loi soit respectée. Dans la société humaine, le pouvoir et l'autorité qui sont chargés de faire respecter le Droit sont la plupart du temps exercés par ceux qui sont en situation de force et de puissance, et par cela même ils sont privilégiés par rapport aux pauvres et aux faibles. L'exercice du Droit ne va pas habituellement sans consentir à une inévitable dialectique entre le fort et le faible ; le Droit réclamant l'égalité entre personnes socialement inégales, et la foi chargée de faire appliquer le Droit étant en fait plus ou moins sous le contrôle de personnes socialement favorisées par leurs biens économiques et culturels, sans parler de justice de « classes » ou d'autres rivalités sociales qui infirment sans cesse la juste application de la justice, il est possible de constater que, dans la plupart des pays, l'exercice impartial de la justice, véritable droit de l'homme, est encore plus du domaine de l'idéal souhaité que des réalités vécues journellement par les hommes d'aujourd'hui. Ce que les hommes demandent aujourd'hui aux Eglises, c'est que l'on ne se contente plus de revendiquer des principes justes mais qu'on exerce cette justice concrètement.

2 le service de tous les hommes, mais du pauvre en priorité

Le Christ dans son Evangile est venu donner un nouveau sens à l'exercice de la justice. Pour Lui, la vraie source de l'autorité, celle que doit exercer la loi, réside dans une notion de service de tous les hommes, mais en priorité du pauvre, du faible et de l'opprimé. Le Droit évangélique se comprend dans la tradition judaïque des *'anawim*, ce petit reste de pauvres gens qui attendaient fidèlement la venue de Dieu et l'instauration d'une vraie justice. Pour le Christ l'exercice de l'autorité et l'application de la loi ne se font pas selon la puissance humaine mais selon un sens de service des pauvres. C'est d'ailleurs ce qu'Il explique à ses disciples :

« Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur

commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier parmi vous se fera l'esclave de tous. Aussi bien le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude[1].

3 la notion de droit naturel

L'exercice du Droit demande que l'autorité qui l'exerce le fasse en esprit de service des pauvres. De tous temps, dans les civilisations même inspirées du christianisme, ceux qui ont eu le pouvoir étaient la plupart du temps les forts, les riches, les puissants. Et, au nom même de la possession de leurs biens et de la défense de leurs privilèges, du respect de leur rang, ils se trouvaient dans la situation la plus impropre pour rendre le Droit et permettre aux faibles de se faire écouter. Il y a presque une contradiction entre les principes du Droit et leur exercice dans la société humaine. Les Eglises ont cherché à surmonter ce dilemme en faisant appel à la notion du droit naturel, à ce droit inaliénable que la personne humaine a par sa naissance et qui la met à la première place de toute organisation juridique de la société. De cette notion individuelle du droit naturel, qui déjà commençait à s'expliquer à l'époque pré-chrétienne parmi les stoïciens, est née la conception du droit des gens qui, quoique limitée encore dans le monde gréco-romain à un certain statut des étrangers, va peu à peu au Moyen Age se développer en un certain droit des peuples. Au XVI[e] siècle, ce « droit des gens » constituera les prémices du droit international moderne, grâce au travail précieux des grands juristes espagnols comme Vitoria et Suarez, à un temps où la découverte du nouveau monde reposait les principes du droit coutumier. Le droit naturel devait également permettre peu à peu une prise de conscience des responsabilités civiques dans le monde occidental ; il inspira la naissance des principes des « droits de l'homme ». Dès le XIII[e] siècle, la Charte de Jean Sans Terre en 1215, la *Magna Carta* des droits de l'homme, énonçait les principes démocratiques qui se développeront avec les *Bills of Right*, au XVII[e] siècle en Angleterre, et les Révolutions françaises et américaines à la fin du XVIII[e] siècle.

1. Marc, 10, 42-45.

4 le problème de la socialisation

La transformation rapide de la civilisation au cours du XIXe siècle, notamment sous l'impulsion de l'industrialisaiton naissante, devait obliger la société et les Eglises à repenser la notion des droits de l'homme selon les principes de la socialisation. Le passage d'un Droit individuel à un Droit collectif et la première perception des droits économiques et sociaux, notamment à la fin du XIXe siècle et à l'aube du XXe siècle avec la révolution socialiste russe, confrontaient à nouveau les chrétiens avec les principes mêmes de la justice évangélique et son application par le Droit dans la société.

Est-il encore possible de nos jours d'accepter la distinction entre faibles et forts, entre pauvres et riches, entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui en sont privés ? Est-il également possible de limiter le débat à une confrontation entre individus, un équilibre juste à trouver dans une société donnée, alors que le droit international élargit les horizons du Droit ? Au nom de quelle justice remédier aux disparités criantes socio-politiques et économiques du monde d'aujourd'hui ?

La société actuelle en voie de sécularisation et de socialisation pose aux Eglises la question de savoir comment faire coïncider le Droit de la société avec l'idéal évangélique qu'elles revendiquent. Il est bien certain que les Eglises ont souvent été infidèles au Droit évangélique. Leur compromission avec le pouvoir sous toutes ses formes, leurs servilités envers des institutions politiques qui exerçaient sur elles une pression, les ont, à maintes reprises, amenées à se contenter d'affirmer en principe le Droit évangélique, sans en fait le revendiquer dans les faits. Une crise de crédibilité se manifeste aujourd'hui d'autant plus fortement que l'on reproche à juste titre aux Eglises de se contenter de prêcher un idéal évangélique sans vouloir en tirer les conséquences pratiques dans les situations socio-politiques présentes. Quels que soient les faits et le bien fondé de telles critiques, il importe de voir ce qu'aujourd'hui, encore bien timidement, les Eglises cherchent à réaliser pour mieux faire connaître le Droit évangélique et permettre une formation des consciences. Nous verrons concrètement cette question dans deux exemples précis. Premièrement, la position des Eglises par rapport au droit de l'objection de conscience, deuxièmement, le droit des peuples, de tous les groupes ethniques, et de tous les hommes, à une justice culturelle et à l'affirmation d'un droit de résistance à l'oppression. Les Eglises ont un rôle prophétique à assumer dans la société, dans la promotion de droits nouveaux au service des

pauvres et des opprimés. Elles doivent apporter une contribution spécifique, en un mot elles doivent incarner dans un monde sécularisé un certain Droit évangélique.

II

les églises et le droit à l'objection de conscience

Dans la première communauté chrétienne le droit à l'objection de conscience a été une réalité. Il s'inspirait directement de la tradition évangélique. Dans les premiers siècles de l'Eglise, les Pères les plus notoires ont, comme saint Ambroise, attiré l'attention sur la primauté de l'amour et la liberté de la conscience face aux actes de guerre. Par la suite, en s'inspirant de saint Augustin, une théorie de « la guerre juste » a cherché à limiter les cas où le chrétien devait prendre part au conflit guerrier, qui ne pouvait s'expliquer qu'au nom de la défense d'une juste cause.

Les Eglises chrétiennes ont, peu à peu, utilisé dans un sens fort large cette théorie de « la juste guerre », légitimant au nom d'un tel principe la plupart des conflits guerriers. Cependant, même quand les Eglises « à contre courant » s'élevaient contre de pareilles déviations, de tels appels étaient impuissants à modifier une mentalité trop longtemps habituée aux compromis bellicistes. Pour ne citer qu'un cas relativement récent, ne peut-on rappeler quel tollé général suscitèrent les appels d'un Pape Benoît XV durant la guerre de 1914-1918, tant à l'Est qu'à l'Ouest, pour l'arrêt immédiat des hostilités. La plus haute autorité de l'Eglise catholique dénonçait le caractère caduc du recours au principe de la « juste guerre » de part et d'autre des puissances antagonistes, et demandait la démilitarisation et la progressive suppression du service militaire.

On sait par quelle indifférence la société a accueilli en ce temps de telles demandes.

1 la reconnaissance du droit à l'objection de conscience

Les Eglises ont pris une position plus ferme sur l'objection de conscience aujourd'hui. Les textes d'Uppsala approuvés par l'Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises sont particulièrement éclairants sur la valeur même de l'objection de conscience [2]. L'Eglise catholique de son côté, lors du Concile Vatican II, s'est pour la première fois prononcée sur les

2. Section IV du rapport d'Uppsala.

objecteurs de conscience[3]. Il semble cependant qu'il faille aller plus loin si l'on veut que ce droit évangélique soit pleinement reconnu dans toutes les Eglises. C'est ainsi que la Conférence des évêques des Etats-Unis, dans sa déclaration de 1968 intitulée « La vie humaine en notre temps », demandait un statut pour l'objection de conscience y compris l'objection de conscience sélective :

« *une modification de la loi de service sélectif* (*Selective Service Act*) *qui permette, quoique non facilement, à ceux qu'on appelle* « *objecteurs de conscience sélectifs* », *de refuser — sans crainte d'emprisonnement ou de perte de citoyenneté — de servir dans les guerres qu'ils considèrent comme injustes, ou dans les secteurs de service* (*par exemple dans les forces nucléaires stratégiques*) *qui les contraindraient à accomplir des actes contraires à leurs convictions morales profondes touchant le fait de tuer sans discrimination* ».

La Commission Justice et Paix des Etats-Unis, dans une déclaration sur l'objecteur de conscience catholique, n'hésitait pas à dire que l'objection de conscience « *ne doit pas être regardée comme un scandale mais plutôt comme un signe de santé* », et elle citait la phrase de John Kennedy :

« *La guerre existera jusqu'au jour lointain où l'objecteur de conscience jouira de la même réputation et du même prestige que ceux du guerrier d'aujourd'hui* ».

2 le droit à l'objection de conscience pour les conflits internes

Le Comité Paix de la Commission pontificale Justice et Paix (Vatican), également préoccupé d'un tel droit, dans sa réunion de mars 1970 (Doc. J.P., 1970, n° 8) était d'avis de demander l'établissement d'un projet de convention internationale protégeant les objecteurs de conscience. Le droit à l'objection de conscience devait également caractériser non seulement les conflits externes mais également les conflits internes ; c'est-à-dire dans un pays donné. Par ailleurs le Comité a reconnu la nécessité de procéder à une étude sur l'objection de conscience telle qu'elle est susceptible de se manifester parmi les forces chargées du maintien de l'ordre (police, milices populaires). Il semble en effet que, sur le plan pratique, cet aspect du problème joue un rôle chaque jour plus important, alors qu'on assiste à une dégénérescence de la notion de guerre et à son remplacement progressif par des formes de conflits dont les plus meur-

3. **Gaudium et Spes**, par. 79.

triers sont de caractère interne. Dans ce même contexte, le Comité estimait nécessaire l'étude permettant d'élaborer un Code d'éthique policière.

3 des principes communs pour les églises chrétiennes et les différentes religions

Enfin, le colloque de Baden[4], organisé en avril 1970 par la Commission mixte pour la Société, le Développement et la Paix, (Sodepax), constituée par le Conseil Oecuménique des Eglises (Genève) et la Commission Pontificale Justice et Paix (Rome), établissait des principes communs pour les Eglises chrétiennes concernant le droit des objecteurs de conscience. Le colloque particulièrement précis à ce propos disait :

« *Les participants au colloque estiment que l'exercice du jugement de conscience est partie intégrante de la dignité humaine et que, par conséquent, toute personne a le droit, pour des motifs de conscience ou de conviction profonde, de refuser le service militaire ou toute autre participation directe ou indirecte à une guerre ou à un conflit armé.*

Le droit d'objection de conscience s'étend aussi à ceux qui refusent de servir dans une guerre particulière parce qu'ils la considèrent comme injuste ou parce qu'ils refusent de participer à une guerre ou à un conflit dans lesquels des armes de destruction massive sont susceptibles d'être utilisées.

Il est recommandé avec insistance aux Eglises de déployer tous les efforts possibles pour garantir la reconnaissance, dans le droit national et dans le droit international, du droit d'objection de conscience, telle que celle-ci est définie ci-dessus. Les gouvernements devraient étendre le droit d'asile à ceux qui refusent de servir dans leurs pays pour des raisons de conscience ».

On peut dire que l'effort œcuménique concerne en fait un droit de l'homme que toutes les religions cherchent à faire reconnaître. Les religions sont également préoccupées des devoirs et des droits des consciences humaines. C'est ainsi que la Conférence mondiale sur la « Religion et la Paix », groupant près de 300 *leaders* de toutes les grandes religions (mahométans, bouddhistes, juifs, hindouistes, shintoistes, zoroastres, chré-

4. Colloque de Baden (Autriche), 3-5 avril 1970 : « La paix, l'impératif urgent ». — Rapport de SODEPAX, 150 route de Ferney, Genève.

tiens, etc.) réunis à Kyoto en octobre 1970 [5], a repris les principes mêmes énoncés au colloque de Baden. Ainsi, à travers ces différentes prises de position, voit-on se formuler un droit de société pour tous les hommes et tout spécialement pour la défense de ceux qui souffrent pour leur conscience, opprimés par des sociétés humaines encore trop imprégnées d'impératifs bellicistes.

Il était particulièrement utile de souligner en priorité, à titre d'exemple, la nouvelle conception du droit à l'objection de conscience, qui, dans les années à venir, risque de modifier si radicalement la vie sociale. Les Eglises ont là un rôle prophétique à jouer et contribuent à faire du Droit un principe d'instauration de justice dans la communauté humaine où les hommes doivent s'accepter comme frères.

Le deuxième exemple, qui nous semble tout aussi caractéristique de la progression du Droit et du rôle des Eglises en ce domaine, est le droit de tout homme et de tout groupe ethnique à la justice culturelle.

III

les églises, le droit à la justice culturelle et le droit de résistance à l'oppression

La co-pénétration de plus en plus universelle des différentes cultures, dans le monde d'aujourd'hui, oblige les Eglises à repenser le message évangélique en le dégageant de toute appartenance exclusive à une culture. La vision pluriculturelle est une exigence du message de la Bonne Nouvelle destinée à tous les hommes et à toutes les cultures où il s'exprime. On a beaucoup parlé de désoccidentalisation du message chrétien, surtout à une époque de décolonisation qui a mis le doigt sur maintes injustices politiques, économiques et culturelles, qui ont empêché les différents peuples de la terre d'avoir accès d'une façon digne et responsable au partage des biens universels. Là encore, les Eglises doivent s'inspirer du Droit évangélique pour se situer dans la société moderne, comme celles qui revendiquent une juste compréhension et responsabilité entre toutes cultures.

5. Colloque de Kyoto (Japon), 16-21 octobre 1970. — Rapport de Kyoto de **World Conference on Religion and Peace** — 777 United Nations Plaza, New-York, 10017 U.S.A.

1 les églises invitées à lutter contre la discrimination culturelle

Un pas très important dans ce domaine a été fait parmi la plupart des Eglises chrétiennes, lors du colloque œcuménique de Baden organisé en avril 1970 par SODEPAX, et dont nous avons rappelé précédemment les buts [6]. Il est intéressant de mentionner les termes mêmes du colloque :

« *Nous assistons actuellement dans le monde au début d'un échange entre les différentes cultures et au brassage de celles-ci. Il faut cependant reconnaître que le mythe d'une existence de cultures supérieures et inférieures contribue à répandre l'injustice et l'oppression. Les pays dits en voie de développement, en particulier, n'ont pas vraiment l'occasion de transmettre la richesse de leur culture au reste du monde. En tant que chrétiens, nous affirmons que Dieu est à l'œuvre dans chaque culture et que le renouveau de toute la création, promis en Jésus-Christ, place toute culture en face du jugement. La presse, la radio, la télévision et le cinéma peuvent être précieux en ce sens qu'ils font partager ou mieux connaître les cultures et qu'ils luttent contre l'analphabétisme ; d'autre part ils peuvent appauvrir la culture par l'abaissement des niveaux, dans l'intérêt de la rentabilité commerciale.*

Les traditions locales et les modes de vie des différentes civilisations ne facilitent pas toujours un changement rapide des mentalités. Certaines attitudes de supériorité culturelle sont manifestes. C'est là un phénomène qui apparaît avec particulièrement d'acuité dans le contexte actuel de décolonisation, où il existe souvent des dépendances culturelles, soit dans l'emploi exclusif d'une langue, soit dans la manière dont une culture étrangère supplante la culture locale existante, au détriment de cette dernière. Il ne faut en aucun cas admettre un système de ségrégation culturelle.

On se livre aujourd'hui à de véritables génocides en de nombreuses régions du monde. Des groupes se voient peu à peu dépouillés des moyens de préserver et de continuer à développer leurs traditions culturelles. Les minorités devraient avoir l'assurance du droit collectif au maintien de leur propre héritage culturel.

Les membres du colloque pressent les Eglises d'user de tout leur crédit moral pour tenter de mettre fin à la discrimination culturelle qui prive l'humanité d'un patrimoine de culture si lentement et laborieusement acquis ».

6. Voir note 4.

La société est plus que jamais aujourd'hui marquée par sa physionomie culturelle. L'avenir de chaque culture est dépendant des groupes sociaux qui la représentent ; son appartenance à une minorité ou à une majorité dans un pays lui donne plus ou moins de chance et un rayonnement différent. Les droits de la personne humaine se trouvent étroitement liés avec la culture ambiante dans laquelle elle est insérée depuis sa naissance. Méconnaître les droits culturels d'un groupe social revient en fait à nier la personne humaine en la dévitalisant de toute son énergie culturelle. Si les chances culturelles sont dépendantes des groupes sociaux qui exercent actuellement le pouvoir et qui sont aujourd'hui principalement des occidentaux blancs, alors il est à craindre que ceux qui n'ont pas en fait le pouvoir de décision dans le monde n'aient à subir une oppression dans leur propre culture. Les Eglises ont un rôle primordial à jouer ici dans la défense de la personne humaine, des groupes sociaux et des peuples. Il serait vain de parler des droits des gens, sans parler du droit des cultures, et sans revendiquer les droits des groupes minoritaires actuellement opprimés dans leur appartenance culturelle.

2 le rôle des religions pour remédier aux erreurs et oppressions culturelles

La culture se pose encore souvent aujourd'hui en terme d'appartenance socio-religieuse. Les religions ont un rôle à jouer pour dissiper une méconnaissance de leur rôle et remédier aux erreurs et oppressions culturelles dont elles ont pu se rendre coupables. La Conférence sur la Religion et la Paix de Kyoto [7] d'octobre 1970 a repris les conclusions de Baden en mettant en relief, d'une façon encore plus précise, les droits à la justice culturelle, mentionnant notamment le danger réel d'ethnocide et le meurtre d'une culture en maintes régions du monde. Une des causes principales de l'ethnocide aujourd'hui est le « racisme blanc ». Il est particulièrement virulent en maintes régions du monde et provoque le dépérissement progressif des cultures ethniques de minorités, ou de majorités soumises à une oppression socio-politique et économique.

La nécessité d'instaurer au plus vite un droit international pour la justice culturelle est dans l'essence même du Droit que les Religions ont mission de promouvoir.

7. Voir note 5.

3 le droit de résistance à l'oppression et le témoignage de la foi

Toujours à titre d'exemple de la fonction même des Eglises dans le Droit, il convient de citer le droit de résistance à l'oppression. La défense des valeurs socio-culturelles ne peut se réaliser sans un droit de résistance à l'oppression, tant il est vrai que c'est d'abord la contestation d'une injustice et la méconnaissance d'un droit de résistance qui se pose existentiellement en priorité. Le Droit évangélique comporte toute une valeur de contestation de la société, en tant que celle-ci méconnaît le droit des pauvres et des opprimés. Le droit de résister à l'oppression est très lié au Droit évangélique : les Eglises chrétiennes en prennent de plus en plus conscience, le colloque œcuménique de Baden l'a clairement précisé. Le témoignage de la foi passe actuellement, pour beaucoup de croyants, par la résistance à l'oppression, tant il est vrai que « foi et justice sont inséparables ». Notons à ce propos les paroles mêmes du colloque :

« *Dans plusieurs régions du monde, la situation économique et sociale favorise l'existence de classes sociales qui sont privées de tout bien et de tout droit. Nombreux sont ceux, particulièrement dans les pays en voie de développement, qui éprouvent le besoin de travailler à une réorganisation en profondeur des structures économiques et sociales qu'ils estiment injustes.*

Se heurtant aux obstacles que présente l'ordre politique, ils sont fréquemment amenés à prendre des positions toujours plus radicales. On compte parmi eux un certain nombre de chrétiens engagés qui sont convaincus qu'en résistant à l'oppression ils rendent témoignage de leur foi.

Dans les différentes circonstances qui changent selon le temps et le lieu, leur manière de résister à l'oppression prend des formes diverses : simple opposition, désobéissance et même révolte. Nous devons leur reconnaître le droit de s'opposer à des situations qu'ils trouvent intolérables. L'important est qu'ils agissent de bonne foi dans un sentiment d'amour pour leurs semblables ».

conclusion

La fonction des Eglises pour promouvoir un juste Droit de la société est donc plus que jamais nécessaire dans le monde d'aujourd'hui.

Il a semblé longtemps aux Eglises que leur fonction essentielle était de maintenir les principes juridiques si laborieusement édifiés au cours de vingt siècles de civilisation occidentale. S'il est indéniable que ces ri-

chesses juridiques de la tradition chrétienne ne doivent pas être oubliées mais servir de base et d'assise à de nouvelles recherches du droit des sociétés, il ne convient en aucune manière de limiter l'effort des Eglises à un rôle de protection défensive des principes du Droit sans chercher à faire fructifier les conquêtes du Droit.

Les Eglises doivent jouer un rôle de promotion pour la formation du Droit dans la société nouvelle, et elles le peuvent à un titre tout particulier par suite de leur *leadership* spirituel, puisé à la source même de l'Evangile. Le droit au respect de la dignité et des responsabilités du pauvre et de l'opprimé est le message même que les Eglises ne doivent cesser de rappeler dans les normes juridiques d'une société si technocratiquement organisée que les problèmes de la personne humaine semblent se dissoudre dans un climat d'anonymat particulièrement étouffant. Il reste à souhaiter que, selon les paroles mêmes de l'Evangile, « *le sel de la terre ne s'affadisse pas* », sous peine de voir le Droit de la société légitimer un monde où seuls les puissants aient force de loi.

philippe de la chapelle

chronique d'histoire de l'église

Tandis que des connaissances en sociologie, psychologie et économie, deviennent de plus en plus nécessaires à qui veut rendre compte du passé chrétien, les frontières entre histoire ecclésiastique et histoire profane disparaissent. Cependant les historiens de l'Eglise, qui écrivent abondamment sur leur matière, renouvellent de nombreux points de vue, n'ont nullement le sens de perdre leur qualité de spécialistes. Ce sont, en général, des empiristes, peu inquiets de cerner leur spécificité ; du moment que la production est bonne, ils jugent que l'histoire de l'Eglise n'a pas à se poser la question de sa mort prochaine.

Mais le public, même « cultivé », n'est pas bien au courant des avancées de l'histoire ecclésiastique. Si l'actualité, à l'occasion de la modification de comportements traditionnels, de la reviviscence de conflits religieux anciens ou simplement d'une émission de télévision, pousse nos contemporains à s'informer du passé, les meilleurs esprits ne recourent pas toujours aux meilleures sources. Cette chronique devrait avoir pour but de les y conduire. Toutefois, il n'est pas question d'y dresser, comme en un palmarès, la liste des meilleurs auteurs et des meilleures études parues ces derniers temps en histoire ecclésiastique. On se centrera sur certains problèmes, qui ont, pour nous, une importance particulière et dont la critique a renouvelé les données. Par contre, et c'est malheureux en un sens, nous ne mentionnerons pas de récents et très bons ouvrages, par exemple, sur les grandes figures du christianisme (telles que saint Augustin ou saint Bernard). De toute manière notre revue sera bien incomplète. Ceux qui le regretteront et qui désirent des renseignements à la fois complets et critiques s'adresseront à la **Revue d'histoire ecclésiastique** (de Louvain) dont les comptes rendus et surtout les chroniques mettent à jour tous les quatre mois tant de fichiers bibliographiques sérieux.

La spécialisation croissante, la fréquente mise en question de conclusions que l'on croyait bien établies, pourraient faire croire qu'en notre domaine l'ère des exposés d'ensemble est close. Or il n'en est rien. Nous venons de voir paraître une série d'« histoires de l'Eglise » recouvrant toutes les périodes. Alors qu'il y a dix ans, un professeur devait formellement déconseiller aux étudiants tout recours aux manuels en la matière, aujourd'hui il n'est plus tenu qu'à les mettre en garde contre l'illusion d'avoir le passé à leur disposition, dans un livre, si bon qu'il soit. Cette chronique doit s'ouvrir par une présentation des ouvrages d'ensemble qui s'offrent depuis peu au public.

ouvrages d'ensemble

Avant tout se recommande la **Nouvelle histoire de l'Eglise** que les éditions du Seuil publient sous la direction de Mrs. Aubert, Knowles et Rogier. Quatre des cinq tomes prévus sont déjà dans le commerce. Le cinquième est attendu avec d'autant plus d'impatience qu'il traite de la période contemporaine (1848 à nos jours), où il est toujours si difficile, dans un exposé d'ensemble, d'éviter d'être un simple catalogue à moins d'afficher des partis pris évidents. Les auteurs annoncés sont R. Aubert et L.-J. Rogier, ce qui est de bonne augure.

La **Nouvelle histoire de l'Eglise,** entreprise internationale, vise plus à donner un exposé lisible et intelligent des grandes évolutions de l'Eglise, qu'à être un instrument de travail, prologue à des études plus détaillées. Les bibliographies, les notes, les tableaux y sont bien faits, mais succincts et dégagés du texte. Ce dernier est soigné jusque dans sa forme. Un très grand plaisir intellectuel se dégage de la lecture des pages de Marrou sur les **Christiana tempora** (tome I) ou de Rogier sur les rapports de l'Eglise et des **Lumières au XVIIIe siècle** (tome IV). Aucune concession n'est donnée ici à un public, qui, dans l'histoire, n'aime que l'anec-

dote ou l'illustration des images qu'il porte déjà en lui ; mais ceux qui veulent mieux comprendre les rapports complexes et dramatiques entre la foi chrétienne et notre civilisation auront de quoi être satisfaits. Les autres auteurs sont plus préoccupés des institutions et évolutions intérieures de l'Eglise : ce sont Daniélou pour les premiers siècles (tome I), Knowles (de Cambridge) et Obolensky (d'Oxford) pour le Moyen Age (tome II), Tuechle, Bouman et Le Brun pour la Réforme et la Contre-Réforme (tome III), Berthier de Sauvigny pour les débuts du XIXe siècle (tome IV).

Cette œuvre considérable, qui a mobilisé les meilleurs spécialistes, n'a pu éviter certains défauts. On aurait mauvaise grâce de regretter le traitement rapide et quelque peu superficiel de certaines questions dogmatiques (les querelles christologiques du Ve siècle par exemple). Nous avons par ailleurs des histoires conciliaires et des exposés de théologie historique. On ne peut non plus trop s'étonner que chaque auteur se soit étendu sur ce qu'il connaît le mieux, au risque de déséquilibrer les masses. Ainsi le judéo-christianisme obtient un traitement privilégié dans les pages de Daniélou, la vie monastique dans celles de Knowles, l'Allemagne dans celles de Tuechle, les Pays-Bas dans celles de Rogier, etc. En aucun cas cependant, on ne pourrait parler de démesure. Les jugements sur les personnalités cherchent l'équité ; certains toutefois se ressentent d'être trop portés au nom des visées de l'Eglise institutionnelle, pas assez selon les intentions profondes des hommes ou mouvements en question. Nous pensons en particulier aux cas d'Erasme et de Lamennais. Sur le plan de l'œcuménicité, la **Nouvelle histoire de l'Eglise** est parvenue à un compromis, miroir de l'état actuel du christianisme plus que condition excellente d'objectivité : on parle des chrétiens non catholiques et comme de vrais chrétiens ; mais assez rapidement et comme marginalement. Ce que j'avance là est surtout vrai pour le protestantisme, les Eglises orientales étant traitées par des auteurs orientaux (Obolensky, Hajjar). Il est possible d'aller plus loin dans la voie de l'unité en histoire.

La traduction française, en quatre volumes, de l'**Histoire de l'Eglise**[1] de Bihlmeyer et Tuechle doit garder sa place dans les bibliothèques, même après l'excellente publication que nous venons de signaler. Ici les textes sont de moindre valeur, font moins ressortir les évolutions d'ensemble. Le découpage en périodes trop vastes donne une impression trompeuse de stabilité, là où il y eut bien des mouvements. Les notes sur la culture ecclésiastique tournent au pur catalogue d'auteurs. Mais tous les problèmes importants sont évoqués ; les bibliographies sont fournies et à jour, l'état des discussions marqué. Bref, un bon instrument de travail, dont on saura que la lecture n'est pas un agrément. Les traducteurs (Munier, Vicaire) ont eu le mérite d'être aussi des adaptateurs tant des bibliographies que des textes, en sorte que le public français ne se trouvera pas dépaysé en utilisant ce produit de la science germanique.

Il nous faut mentionner, en espérant qu'elles trouveront bientôt des traductions françaises, trois « histoires de l'Eglise » en allemand, dont il suffit de nommer les auteurs pour que tout historien en saisisse l'importance. Elles sont d'ailleurs, toutes trois, en voie de parution. Schmidt et Wolf de Goettingen (protestants) font paraître un manuel intitulé **Die Kirche in ihrer Geschichte**. Il se présente sous forme de fascicules (déjà publiés), chacun traitant non seulement d'une période, mais d'un thème spécial, comme par exemple « Le catholicisme naissant entre 70 et 135 », les « Mouvements de réveil chrétiens au XIXe siècle » ou les « Eglises territoriales allemandes » à l'époque contemporaine (avec une insistance sur leur résistance au nazisme). Du côté catholique, H. Iedin de Bonn, le célèbre historien du concile de Trente, dirige la parution d'un **Handbuch der Kirchengeschichte**, dont quatre tomes sont déjà sortis (sur sept prévus). L'esprit et la méthode le rapprochent de la **Nouvelle histoire de l'Eglise**. Plus neuve est l'initiative de Kottje et Moeller : faire écrire, dans un même volume, historiens catholiques, orthodoxes et protestants, afin que soit enfin rédigée une œuvre œcuménique, non seulement d'intention, mais de fait.

Le premier tome de leur **Œkumenische Kirchengeschichte, Alte und Ostkirche,** vient de paraître (Matthias Gruenwald Verlag, 1970). Les auteurs en sont A. Benoit, Anastasios Kallis, Koetting, Lohse, Schindler et Voegtle. Les rapports entre christianisme oriental et occidental y sont traités jusqu'à la date traditionnellement fatidique de 1054. Il s'agit bien toutefois d'un manuel d'histoire des Eglises, et non seulement de l'histoire des rapports œcuméniques.

En anglais, le meilleur exposé d'ensemble d'histoire de l'Eglise est donné par **The pelican history of the Church** (dirigée par O. Chadwick, Penguin Books ; cinq parties publiées sur six à paraître). Nous avons là de l'excellente vulgarisation, plus qu'un instrument de travail. **L'Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours,** si connue sous le nom de ses directeurs aujourd'hui décédés, Fliche et Martin, n'est pas, par sa taille, un manuel. On serait tenté de lui reprocher d'être à la fois trop détaillée pour la plupart des usagers éventuels, et trop peu pour constituer une somme de la recherche. D'autre part, certaines parutions déjà presque anciennes, auraient besoin d'être revues bien plus radicalement que par des corrections de détails. Toutefois, les volumes récemment parus témoignent d'un pouvoir de renouvellement étonnant de l'entreprise. Le tome XVIII, confié à Halkin et Wilaert, traitant de la restauration catholique de 1563 à 1648, est conçu comme une revue critique très informée et équilibrée de l'importante bibliographie parue sur l'époque étudiée. Quant au volume XIV/2 sur l'Eglise au temps du grand schisme, il contient des pages très vivantes et fouillées sur les universités, les missions et surtout sur la vie religieuse du chrétien moyen et les instruments de sa formation. Rarement l'érudition a fait un tel effort pour se rendre intéressante, même au profane. Rappelons que plusieurs tomes manquent encore à l'histoire de Fliche et Martin ; nous attendons le second volume sur les institutions médiévales, celui traitant du début du XIVe siècle et enfin tout ce qui touche l'histoire contemporaine après le pontificat de Pie IX.

Les lecteurs pressés sont intimidés par l'étendue des collections que nous venons de mentionner et nous interrogent souvent sur l'existence d'une histoire de l'Eglise en un seul volume. De telles histoires existent ; mais les professionnels de l'histoire hésitent à les recommander ; la rapidité est toujours un défaut dans une matière, où tout est dans l'analyse critique et la nuance. D'autre part, un excès de condensation rend indigeste un exposé que l'on voudrait, justement, de vulgarisation. Ce dernier défaut me semble évité dans **l'Eglise peuple de Dieu**[2] de J.-M. Leroux. Dans cette œuvre de modeste dimension, l'histoire du christianisme est tour à tour exposée dans ses grands événements, sa dimension missionnaire, sa vie intérieure, son insertion dans la société globale. Initiation donc, pour ceux qui n'ont point d'attirance particulière, pour un dépaysement dans le passé. Faut-il recommander la traduction de l'**Histoire de l'Eglise**[3] de Joseph Lortz, le grand spécialiste catholique de Luther. Cette œuvre est un **best-seller,** qui a connu vingt éditions. La « Petite bibliothèque Payot » nous l'offre en 377 pages. Toutefois, nous craignons la lecture de ce livre par ceux qui, précisément, ne sont pas, par ailleurs, initiés à la matière, tant les vues personnelles de l'auteur se mêlent à l'exposé objectif. Comment, par exemple, accepter et d'abord comprendre que le conflit entre Grégoire XVI et Lamennais soit ramené à une formule aussi concise que « (Le journal **L'Avenir) soutint que la bulle « Unam Sanctam » de Boniface VIII fut le seul exposé satisfaisant des relations entre l'Eglise et l'Etat. Le pape ne fut pas de son avis et Lamennais sortit du catholicisme** » (p. 310) ? Si une telle proposition peut à la rigueur se défendre, ce n'est qu'au prix de très longs détours, que le lecteur inexpérimenté ne peut absolument pas soupçonner.

Puisque nous parlons d'œuvre courte, il est à signaler que la collection « Bibliothèque catholique de sciences religieuses » (Bloud et Gay) a confié à de très bons auteurs ses fascicules d'histoire de l'Eglise. Par exemple, **L'Eglise au Moyen Age**[4], sous la plume de H.-X. Arquillière, sans donner en 188 pages l'impression de tout

savoir sur dix siècles riches d'événements, fait pénétrer dans l'intelligence et la sensibilité des temps étudiés, du haut Moyen Age surtout.

On peut aussi se saisir de l'ensemble de l'histoire de l'Eglise en l'abordant sous un angle particulier. Le concile de Vatican II a mis à la mode des études sur les vingt grandes assemblées de l'Eglise catholique. Elles n'ont pas eu, toutes, une égale importance ; mais leur somme laisse apparaître les crises, les préoccupations majeures et la culture de la société ecclésiale à travers les temps. Les meilleurs historiens (Iedin, Dvornick, Chelini) nous ont donné de brèves histoires des conciles. Les éditions de l'Orante, sous la direction du père Dumeige, nous a dotés d'une petite collection d'**Histoire des conciles œcuméniques** en 12 tomes de 300 pages (en moyenne), qui, sans remplacer en valeur d'érudition le fameux « Hefele-Leclercq », le dépasse comme instrument d'approche d'une histoire des dogmes. En cette année de son centenaire, on aimera lire la très bonne étude de R. Aubert sur Vatican I, aussi loin de l'amertume que de l'admiration béate.

L'histoire de l'Eglise en son ensemble peut aussi se voir sous l'angle des missions. La recherche historique est restée très européenne dans ses préoccupations, il faut l'avouer. Nous n'avons en français qu'une bonne **Histoire universelle des missions catholiques**[5]. C'est celle publiée sous la direction de Mgr Delacroix (en quatre tomes, depuis 1956). Tout en insistant sur les efforts apostoliques des temps modernes en Asie et en Afrique, elle n'oublie ni l'évangélisation des peuples européens au Moyen Age, ni non plus la pensée missionnaire et ses retombées en théologie.

L'histoire du catholicisme en France[6] est traitée avec une grande maîtrise par Palanque, Delaruelle, Latreille et Rémond en trois volumes (1200 pages environ). L'intérêt de l'œuvre est qu'on y trouve autant ou plus de renseignements sur le catholique français que sur les rapports des pouvoirs civils et ecclésiastiques. Comme souvent, dans les études générales, les périodes anciennes sont mieux exposées que les modernes (où on se laisse submerger par la quantité de l'information).

Les esprits très concrets aimeront peut-être partir d'un point de départ plus proche d'eux encore. C'est pour eux, sans doute, que Jarry et Palanque ont lancé une collection d'histoire des diocèses de France, qui se veut histoire du peuple chrétien et non des évêques et institutions seulement. Sont parus jusqu'à ce jour, et répondant à ce vœu, un **Diocèse de Marseille** et un **Diocèse de Metz.** Ici l'histoire locale devient moyen de pénétrer dans l'universel. Jusqu'à présent, nous n'avons mentionné que des ouvrages insérés dans des collections ecclésiastiques. Serait-ce que l'histoire chrétienne ne se pratique et ne s'écrit qu'en vase clos ? Certes pas ! Les grandes collections universitaires ont toujours fait grande place aux évolutions et événements religieux. Certains volumes de ces collections sont depuis longtemps déjà des grands classiques d'histoire du christianisme. Nous pensons, entre autres, à la **Chrétienté médiévale** de A. Fliche, qui sert de tome VII/2 à l'**Histoire du monde** publiée sous la direction de Cavaignac (1929), mais moins vieillie que ne le laisserait supposer la date, — et au **Problème de l'incroyance au XVI**e **siècle : la religion de Rabelais**[7], la brillante thèse de Lucien Febvre sur le caractère encore tout chrétien de la société et de la structure mentale au XVIe siècle. Les grandes collections universitaires se sont renouvelées ces dernières années. La division par périodes a tendance à se remplacer par une division par thèmes ou aspects culturels. Ceci nous vaut une multiplication d'exposés sur les problèmes d'histoire chrétienne. La « Nouvelle Clio » (P. U. F.) relaie l'ancienne comme manuel pour l'enseignement supérieur (si ces mots ne jurent pas ensemble). Parmi les volumes parus, signalons **Le judaïsme et le Christianisme antique**[8] par M. Simon (Strasbourg, Lettres) et A. Benoit (Strasbourg, Théologie protestante). Le lecteur profane doit être averti que ces sortes d'ouvrages sont, pour le bon quart, occupés par une abondante bibliographie. Et si l'exposé est relativement succinct, un certain nombre de problèmes sont repris dans une certaine indication des « direc-

ions de recherches ». Cette dernière partie, où prend vie la bibliographie du début, est un remarquable échange entre spécialistes et le public sérieux, qui a si grand besoin de points de repères pour réviser ses notions et options à la lumière de la recherche érudite. La **Naissance et affirmation de la Réforme** [9] de Jean Delumeau (Hautes Etudes), dans la même collection que le précédent, est aussi de même facture. On ne peut qu'admirer sans réticence la façon dont l'auteur approche, par exemple, le « cas Luther » s'aidant avec mesure des données de la psychologie moderne et des avancées de l'histoire des doctrines, ne faisant pas fi des indications bibliographiques de la bonne vieille histoire du grand homme. Et ce qu'il dit ensuite sur protestantisme et capitalisme le montre très au courant des rapports entre histoire économique et histoire des idées.

La collection « U » (Armand Colin) est aussi d'un bon degré de technicité, un peu moindre cependant que la précédente.

La partie réservée à la bibliographie est plus ramassée, dans le souci évident d'être plus utilisable par le chercheur débutant. L'exposé est clair, très divisé et subdivisé, scolaire et cependant intelligent. Pour l'histoire ecclésiastique, nous retiendrons surtout **L'histoire religieuse de l'Occident médiéval**[10] de Jean Chelini. Un effort, couronné de réussite, y apparaît pour saisir les problèmes religieux aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur (par rapport à l'ensemble des données culturelles). Ce livre jouerait avantageusement le rôle d'histoire de l'Eglise au Moyen Age dans la formation théologique.

Assurément, les trois ouvrages, dont on vient de faire mention, ne constituent qu'une faible part des apports de l'histoire générale à l'histoire du christianisme. Si nous n'en disons pas davantage sur ce sujet, c'est qu'une chronique plus longue que celle que nous entreprenons serait nécessaire. C'est d'ailleurs la distinction entre historiens et historiens de l'Eglise qui perd chaque jour de sa signification en théorie comme en pratique[11]. Leurs noms se trouvent, en tout cas, de plus en plus mêlés dans les parutions scientifiques, comme dans les congrès internationaux. La distinction a toujours été d'ailleurs plus marquée en France que dans les grands terroirs du savoir historique, qu'ils soient germaniques ou anglo-saxons.

L'histoire se fait par les textes. Ce principe classique s'affirme de plus en plus de nos jours, même devant ceux qui n'en sont qu'aux premières initiations. Malheureusement, les documents qui fondent l'histoire ecclésiastique ne sont pas, pour la plupart, de facile accès au public. Un effort se poursuit toutefois pour vulgariser et d'abord traduire les écrits des docteurs, des saints et autres grands chrétiens du passé. La haute vulgarisation est ici représentée essentiellement par la « Bibliothèque augustinienne » (D. D. B.), qui vient de nous donner, avec le Père Berrouard, comme traducteur et introducteur, le début des **Tractatus in Johannem**[12], et par les « Sources chrétiennes », qui comptent parmi leurs parutions récentes le 5e livre de l'**Adversus haereses**[13] d'Irénée et les **Homélies sur saint Jean**[14] d'Origène. Le souci de donner des textes complets avec un fort appareil critique n'a fait que croître dans ces entreprises savantes, et une place plus nette a été laissée pour un travail plus modeste de regroupement de textes dont l'intérêt spirituel ou pastoral est très immédiatement perceptible. Les traductions sont alors présentées sans le texte original, avec des notes uniquement explicatives, et parfois de manière fragmentaire. La collection « Lettres chrétiennes », dirigée par le père Hamman, est un bon exemple de cette vulgarisation large et utile, sans souci d'inédit. Ses dernières parutions de 1968 et 1969 sont organisées autour de thèmes alléchants : **Les chemins vers Dieu**[15] (vie spirituelle), **La femme**[16], **Le mariage**[17]. Certains des plus éloquents parmi les Pères des cinq premiers siècles continuent à nous parler de ce que qui les a intéressés et nous intéresse toujours. La série « Les écrits des saints » (édition du Soleil levant) dépasse, dans ses choix de textes complets ou d'extraits, les cinq premiers siècles où se cantonnait la précédente collection. Grâce à elle,

nous avons, par exemple, des lettres de saint Thomas More et de bonnes pages de « spiritualité protestante » de Luther à Bonhoeffer. Le lecteur plus pressé et qui ne veut retenir des auteurs anciens que des aphorismes ou de courtes méditations recourra à la collection « Eglise d'hier et d'aujourd'hui » des éditions ouvrières, où un excellent spécialiste, comme Paul Gallay, n'a pas craint de présenter un **Saint Grégoire de Naziance**.

La collection « Chrétiens de tous les temps » (Ed. du Cerf) obéit à une préoccupation plus directement historique : aux très grands maîtres de la pensée ou de la spiritualité sont parfois préférés d'humbles témoins des réactions et de la conduite des chrétiens à diverses époques. Ainsi, à côté d'œuvres de saint Augustin, de saint Bernard, saint Thomas et saint François de Sales, ont été publiés **Le journal d'un curé de campagne au XVIIe siècle**[18], des témoignages sur les premiers chrétiens de Russie ou sur les réformes canoniales au Moyen Age (n° 16 et 29). La même collection publie des études, avec quelques textes en appendice, dont certaines sont de bonne valeur (par exemple **Chrétiennes des premiers temps**[19] de Guy et Refoulé).

C'est d'ailleurs une habitude qui semble gagner du terrain que de faire suivre de quelques textes bien choisis des chapitres d'études historiques. Parmi les parutions déjà citées, celles de la collection « U » se recommandent par cette pratique. Je la relève aussi dans les volumes de la savante «collection historique», sous la direction de Paul Lemerle (Aubier-Montaigne), où l'historien de l'Eglise trouve notamment le livre de Marcel Pacaut, **La théocratie**, l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age[20].

Il n'y a pas lieu de parler ici de la philosophie de l'histoire ; ce domaine est totalement abandonné aux philosophes. Les historiens s'y sentent très dépaysés (du moins en France). Cependant Henri Marrou tente une réflexion sur les rapports entre théologie et histoire et le sens du temps dans une vue de foi. Mais il nous semble que ses pages de la **Théologie de l'histoire**[21] relèvent plus de la méditation augustinienne, (nos cités charnelles, corps de la cité de Dieu, drame de la liberté dans le déroulement de notre durée), que de l'expérience du savant. On en aimera pas moins les lire.

Les moyens de travail en histoire se renouvellent. Pour se tenir au courant des tendances actuelles en méthodologie, on aura recours, parmi les sources toutes récentes de renseignements, aux « mélanges » publiés par la sections des sciences religieuses, à l'occasion du centenaire de l'**Ecole pratique des Hautes Etudes**, sous le titre de **Problèmes et méthodes d'histoire des religions**[22]. Sur ce terrain, un des apports les plus féconds est la confrontation de l'histoire avec les méthodes sociologiques. Des études telles que celles de Henri Desroche sur les « messianismes et les utopies » comme « origines du socialisme occidental », ou « religions et développement » seront d'excellents paradigmes de recherches socio-historiques. On les trouvera dans **Socialismes et sociologie religieuse**[23]. Depuis la parution de cette œuvre, l'auteur nous a donné aussi ses **Sociologies religieuses**[24].

quelques sujets en voie de renouvellement

1 dans l'antiquité chrétienne

Les origines sont toujours obscures. Que le christianisme en ses débuts se soit affirmé en s'opposant au judaïsme reste incontesté ; mais à quel point, pour se constituer, il est resté imprégné des formes de pensée et des institutions du vieil Israël, c'est ce que souligne l'apport récent de l'histoire. Le judéo-christianisme n'a pas été seulement un parti ou une tendance dans l'Eglise du 1er siècle, regroupant ceux qui se voulurent fidèles aux observances ancestrales. Il fut théologie, mode de pensée, conception éthique chez ceux-là mêmes qui rejetèrent le culte et la Loi des anciens. H.-J. Schoeps, par ses études sur les pseudo-clémentins, poursuivit l'étude de ce courant religieux jusqu'au IIe siècle, en même temps qu'il

expliquait beaucoup de traits propres à l'ancienne communauté de Jérusalem (**Das Judenchristentum**[25]). Le père Daniélou étendit encore plus le concept de judéo-christianisme, refusant de le restreindre au cas des milieux archaïsants où est née la littérature pseudo-clémentine (**Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, I. Théologie du judéo-christianisme**[26]). Les positions de Daniélou ont suscité intérêt, mais aussi critiques : le judéo-christianisme devenait un concept trop étendu pour être très signifiant ; d'autre part sa distinction entre un judéo-christianisme originel et orthodoxe et un autre postérieur et déviant suppose résolue plus qu'il n'éclaire historiquement la question d'une orthodoxie primitive. On prendra connaissance des mises au point récentes sur ce sujet de discussions dans les rapports du colloque de Strasbourg (**Aspects du judéo-christianisme** sous la direction de M. Simon, Paris, 1965).

Des rapports plus particuliers ont existé entre l'Eglise naissante et le judaïsme des sectes (surtout celle des Esséniens dont Qumrân fut pour le moins une branche). Ce sujet peut aujourd'hui s'aborder par l'exposé habilement ramassé de M. Simon dans **Les sectes juives au temps de Jésus**[27]. La collection « Recherches bibliques », dans un écrit collectif, fournit un état de la question du rapport entre christianisme et Qumrân, en même temps que quelques études particulières (**La secte de Qumrân et les origines du christianisme**[28]).

La question de l'origine de la « gnose » et de ses rapports avec le christianisme des premiers temps est maintenant très liée au problème des influences juives sur les premières communautés. C'est en tout cas ce que défend Robert-M. Grant, dans un livre, traduit depuis peu en français, et qui résume des années d'études sur le sujet : **La gnose et les origines chrétiennes**[29].

Les discussions conciliaires sur la collégialité, le dialogue œcuménique sur la succession apostolique et la légitimité des divers ministères, puis la volonté du clergé de se « déclergifier », ont donné lieu à une abondante production sur les fonctions ecclésiales aux premiers siècles. L'histoire ici écarte les solutions sans nuances, celle d'une Eglise primitive vivant dans une merveilleuse anarchie comme celle qui retrouve, fût-ce en germe, tout le XXe siècle dans le premier. On ne saurait trop vite traduire le **presbuteros** de l'Ecriture par « prêtre » et l'**episcopos** par « évêque ». Préciser le contenu de ces termes et celui d'autres fonctions (les premiers siècles en connaissaient que nous avons oubliées) a été l'effort conjugué d'exégètes et historiens des institutions. Les résultats les plus marquants sont dus à Gregory Dix, anglican, **Le ministère dans l'Eglise ancienne**[30], von Campenhausen, **Kirchliches Am und geistliche Vollmacht**[31], P. Benoit dans **Exégèse et théologie**[32] et Colson, **Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles**[33] et **L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise**[34]. La question plus particulière du célibat ecclésiastique a donné lieu depuis trois ans à une recherche, non seulement des sources de cette pratique, mais de sa motivation originelle. Motivation toute cultuelle, relevant d'une mentalité hiératique, conclut Roger Gryson dans ses **Origines du célibat ecclésiastique**[35] ; le caractère tendancieux et ici ou là hasardeux de sa démarche (par exemple, quand il fait le lien entre la chasteté du prêtre et l'introduction d'une célébration quotidienne de l'eucharistie, p. 131, 135, 200) n'empêche pas son travail d'être très utile en raison de l'étendue de sa documentation. On peut équilibrer ses positions par la lecture de Schillebeeckx, **Autour du célibat du prêtre**[36], ou de Audet, **Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise**[37].

2 moyen âge

Une première question se pose au médiéviste : comment après les invasions barbares, le monde est-il devenu une chrétienté ? Et tout d'abord, l'est-il devenu réellement, dans quelles limites ? Sous quelles formes (chrétienté impériale césaro-papiste et théocratie pontificale, la première n'étant pas moins sacrale que l'autre) ? A ces questions répondent des auteurs du temps, comme au XIIe s., saint Bernard ou Otto

de Freysing, mais aussi les exposés d'histoire générale que nous avons recommandés plus haut. Cependant, si l'on veut suivre la philosophie politique qui sous-tend la construction de cette société « chrétienne », on aimera avoir sous la main les études de la collection « L'Eglise et l'Etat au Moyen Age », dont la pièce maîtresse reste **L'Augustinisme politique**[38] d'Arquillière. On y saisit comment, par touches successives, le pouvoir séculier s'est trouvé absorbé dans les finalités ecclésiastiques. Un des meilleurs compléments de cet ouvrage nous semble être **L'idée d'empire en Occident du Vᵉ au XIVᵉ siècle**[39] de Robert Folz. Le père Congar a toujours réfléchi sur les rapports entre l'ecclésiologie et les situations concrètes de l'Eglise ; aussi est-on content d'avoir quelques-uns de ses aperçus sur la théologie de la chrétienté dans sa toute récente étude, **L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne**[40], apport précieux pour comprendre, entre autres, la notion de pouvoir dans le catholicisme classique. Le fait majeur du XIIᵉ siècle européen est la victoire de l'Eglise, signifiée par le concordat de Worms. Cependant la puissance dominante commence à se voir rudement contestée. Et cette opposition va durer jusqu'à la fin du Moyen Age, en des cercles qui prennent l'Evangile pur ou le prophétisme apocalyptique comme une arme contre l'établissement ecclésiastique et parfois pour une révolution sociale. L'hérésie médiévale intéresse de plus en plus l'historien de la spiritualité comme celui des mouvements populaires. Les uns et les autres trouveront un miroir de la recherche actuelle dans les contributions, discussions et bibliographies des débats du colloque de Royaumont, publiées par les éditions Mouton en 1968, sous le titre **Hérésies et sociétés**[41]. Grundmann, Manteuffel, Morghen, Delaruelle, Violante, Borst, Macek, bref tous les grands spécialistes internationaux de la vie religieuse populaire au Moyen Age, confrontent ici leurs points de vue. Une partie de ces mêmes auteurs s'étaient déjà rencontrés à Florence autour du thème **Movimenti religiosi popolari ed eresie nel medioevo.** Les exposés et discussions (en quatre langues) ont été publiés dans les pages 305-541 des **Relazioni del Xᵉ congresso intern. di scienze storiche - Storia del Medioevo**[42]. Une synthèse des courants révolutionnaires religieux du XIᵉ siècle à l'anabaptisme a été tentée par l'historien et sociologue anglais Norman Cohn. Son livre est traduit en français sous un titre publicitaire, **Les fanatiques de l'Apocalypse**[43].

Les cathares ne participent pas au mouvement populaire où l'Eglise est contestée pour sa puissance et sa richesse ; ils ont une dogmatique et une sociologie qui les mettent à part dans l'histoire des hérésies médiévales. Ils n'en suscitent pas moins un grand intérêt, dont le désir de connaître plus rigoureusement le passé n'est pas la seule cause. Ce qui se publie, s'entend et se voit sur l'affaire « albigeoise », s'adresse souvent plus à la passion et à l'imagination qu'à la raison. Pourtant, le catharisme nous est aujourd'hui plus connu, grâce aux publications de sources par Thouzellier (Mlle), Solari et Dondaine, et aux études savantes de Borst **Die Katharer**[44], Dossat, Nelli, Griffe, Duvernoy, etc. On trouvera la position de ces auteurs et de bonnes mises au point dans la 3ᵉ parution des **Cahiers de Fanjeaux, Cathares du Languedoc**[45].

Au XVᵉ siècle, le mouvement hussite relaie après Wycleff l'évangélisme populaire des mouvements de pauvreté. Il y ajoute l'enracinement dans un sentiment national et un certain effort théologique. La personnalité et la doctrine de Jean Huss ressortent presque blanchies de tout reproche d'hétérodoxie par rapport au catholicisme, après l'étude du Père de Vooght, **L'hérésie de Jean Huss**[46]. Alors faudrait-il douter de l'originalité de l'apport bohémien ? — Non, si d'une part l'on considère le hussitisme après Huss, en son aile gauche taborite, et si, de l'autre, on se place sur le terrain, non de la dogmatique pure, mais d'une théologie et d'une pratique de la révolution. C'est ce que font aujourd'hui les historiens tchèques, A. Molnar, Bartos, Betts, Macek, etc. Leurs écrits sont peu accessibles. On s'en fera toutefois une bonne idée par un article de Molnar, dans la **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, intitulé « L'évolution de la théologie hussite »[47]. Sur un

plan plus événementiel, on dispose d'une bonne synthèse de l'histoire des mouvements sociaux et religieux en Bohême avec **A History of the hussite Revolution**[48] de Kaminsky.

Le XIVᵉ siècle marque la mise en marche d'un processus de sécularisation de la pensée politique. Chacun sait qu'à ce mouvement est attaché le nom de Georges de Lagarde qui a su le décrire de façon inoubliable dans **la Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age**[49]. Ce livre fait l'objet d'une réédition qui est une véritable refonte. Le IIIᵉ tome, consacré au **« Defensor Pacis »** de Marsile de Padoue et à son influence, vient de paraître.

La fin du Moyen Age serait mal caractérisée, si on en faisait uniquement une période de laïcisation. N'est-elle pas aussi celle d'une extraordinaire inquiétude religieuse, révélée par les formes de la piété et de l'art ? Le très grand historien néerlandais Huizinga nous a donné des pages inoubliables de psychologie historique à ce sujet. Elles ont eu une récente réimpression dans la « Petite bibliothèque Payot », sous le titre **Le Déclin du Moyen Age**[50], 1967, 346 p. Sur un point particulier, l'étude de Tenenti, **La vie et la mort à travers l'art du XVᵉ siècle**[51], s'inscrit comme un complément à l'œuvre de Huizinga.

3 renaissance et époque moderne

La signification de la Renaissance, dans l'histoire religieuse, est une question encore disputée. Parmi les livres récents, la traduction (de l'italien) de **Moyen Age et Renaissance**[52] d'Eugenio Garin défend la thèse d'une continuité entre le XVIᵉ siècle et les siècles précédents. Ferguson et plus récemment Delumeau dans la **Civilisation de la Renaissance**[53] s'appliquent à en montrer l'originalité.

Parmi les figures caractéristiques de la nouvelle culture, Erasme jouit d'un regain de faveur. On traduit en français sa correspondance et un choix de ses œuvres sous le titre de **Philosophie chrétienne**[54]. Un **Colloquium erasmianum**[55], résultat d'un colloque tenu à Mons, rassemble des rapports de Bataillon, Kohls, Margolin, Mesnard, etc. La populaire collection « Ecrivains de toujours » avait auparavant donné soin à J.-C. Margolin de nous présenter un **Erasme par lui-même**[56]. Son lecteur saisira sans peine la modernité du réformisme évangélique et des combats pour la paix du XVIᵉ siècle. Quant aux textes publiés par Lecler et Valkhoff, pris chez **Les premiers défenseurs de la liberté religieuse**[57], ils nous permettent de mesurer l'étendue de l'influence érasmienne jusqu'à la fin du XVIᵉ siècle.

Luther devient plus accessible au public français, grâce aux traductions d'œuvres complètes entreprises aux éditions Labor et Fides. On n'y trouvera pas, bien sûr, l'équivalent de quelque cent volumes de la **« Weimarer Ausgabe »**, mais l'essentiel et un peu plus encore. Aux dix tomes projetés au départ et déjà publiés s'ajoute une nouvelle série, dont un tome (le XVᵉ) vient de paraître. Il contient le **Commentaire de l'Epitre aux Galates**[58]. Les biographies de Luther se multiplient dans notre langue. Si le **Luther jusqu'en 1520**[59] de H. Strohl s'adresse à un public de théologiens ou d'historiens des doctrines, ceux qui désirent une plus simple initiation ont à leur disposition les exposés plus limpides de Casalis, **Luther et l'Eglise confessante**[60], de Greiner, **Martin Luther ou l'hymne à la grâce**[61], ou de Lovy, **Luther**[62], ce dernier étant, du point de vue historique, le plus recommandable. Nous sommes méfiants par contre à l'égard du livre d'Erikson, **Luther avant Luther**[63], traduit de l'américain, qui fait passer les données de la psychanalyse avant l'établissement scientifique des faits. Aucune parution récente ne porte tort au classique **Un Destin : Martin Luther**[64] de L. Febvre, dont on regrette seulement qu'il parle peu des dernières années de son héros et ne soit pas suffisamment théologique. Et l'on se réjouit particulièrement de la sortie de **La Réforme de Luther**[65], traduction de l'œuvre capitale du catholique Joseph Lortz. Mais peut-être à ces ouvrages, trop centrés sur une personnalité, on préférera, pour s'informer des origines de la Réforme, **L'Histoire du Protestantisme**[66] de l'historien et sociologue Léonard.

L'adversaire de Luther, par son radicalisme ré-

formateur, Thomas Münzer, père de nos théologiens de la Révolution, risque de redevenir à la mode. Déjà l'historien et philosophe marxiste, Ernst Bloch, lui a consacré une étude qui s'est imposée à l'attention, **Thomas Münzer** [67], traduit de l'allemand.

Parmi les ouvrages qui renouvellent et perfectionnent notre connaissance de la « Crise de la conscience européenne » que Paul-Hazard situait à la fin du XVII° siècle, signalons **Magistrats et sorciers en France au XVII° siècle** [68], analyse de psychologie historique de R. Mandrou, la curieuse étude sur **Les almanachs populaires au XVII° et XVIII° siècles** [69] de Geneviève Bollême et, d'une portée plus générale, les résultats du colloque de Strasbourg, **Religion, érudition et critique à la fin du XVII° siècle** [70].

Le lien entre capitalisme industriel naissant et éthique chrétienne puritaine avait été mis en lumière par les thèses fameuses de M. Weber. Le brillant, la méchanceté et l'humour de cet auteur n'ont pas persuadé tout le monde. Après une vague de critiques, le temps est venu de faire le point sur la position du sociologue allemand, et nous avons le livre, aux positions équilibrées, de Ph. Besnard, **Protestantisme et Capitalisme** [71].

4 XIX° et XX° siècles

Les livres sur les deux derniers siècles d'histoire de l'Eglise sont si nombreux qu'on ne sait comment proposer un choix. Les rapports de l'Eglise et d'une culture née en dehors d'elle retiennent l'attention. Deux crises ont marqué douloureusement notre passé récent et expliquent en partie la fixation dans le passé de tant de consciences chrétiennes. Il y eut la crise mennaisienne, située dans le domaine politique essentiellement. La thèse de Jean-René Derré, **Lamennais et ses amis** (1824-1834) [72], renouvelle moins le sujet qu'elle n'en mesure avec justesse la portée. Elle se lit avec un rare agrément.

La crise moderniste, sur un terrain plus intellectuel, est presque d'hier. On n'en admire que plus E. Poulat d'en avoir parlé avec grande impartialité dans **Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste** [73]. La publication de lettres de Blondel, Brémond, von Hügel, Loisy, Mourret et Wehrlé, par le père Marlé, sous le titre de **Au cœur de la crise moderniste** [74], permet non seulement d'avoir en main des publications inédites, mais de mieux saisir le cadre et les étapes des discussions autour de « L'Evangile et l'Eglise » et de l'ontologisme. Plus particulier, mais d'un intérêt plus vaste que ne le laisserait supposer le titre, le livre de Rodé, **Le miracle dans la controverse moderniste** [75], fait un joint entre la crise de 1910 et les courants de pensée plus actuels.

claude gerest

1. BIHLMEYER et TUECHLE, **Histoire de l'Eglise**, 4 volumes, Mulhouse, Ed. Salvator, 1962-63-64-67, 564-468-588-462 p.

2. J.-M. LEROUX, **Eglise peuple de Dieu**, Paris, Ed. ouvrières, 1958.

3. Joseph LORTZ, **Histoire de l'Eglise** (Coll. Petite bibliothèque Payot, 9), Paris, Payot, 1962, 377 p.

4. H.-X. ARQUILLIERE, **L'Eglise au Moyen Age**, Paris, Bloud et Gay, 1939, 188 p.

5. DELACROIX (Mgr), **Histoire universelle des missions catholiques**, 4 tomes, Paris, Librairie Grund, 1956-57-58.

6. A. LATREILLE, E. DELARUELLE, J.-R. PALANQUE, R. REMOND, **Histoire du catholicisme en France**, 3 tomes, Paris, Ed. Spes, 1957-60-62.

7. Lucien FEBVRE, **Problème de l'incroyance au XVI° siècle : la religion de Rabelais** (Coll. Evolution de l'humanité), Paris, Albin Michel, 1947, 549 p.

8. Marcel SIMON et André BENOIT, **Le judaïsme et le christianisme antique** (Coll. La nouvelle Clio), Paris, P. U. F., 1968, 360 p.

9. Jean DELUMEAU, **Naissance et affirmation de la Réforme** (Coll. La nouvelle Clio), Paris, P.U.F., 1965, 417 p.

10. Jean CHELINI, **Histoire religieuse de l'Occident médiéval** (Coll. U), Paris, Armand Colin, 1968, 512 p.

11. Si l'histoire de l'Eglise n'a pas grande spécificité, nous croyons toutefois à une vocation de l'historien de l'Eglise, dans la ligne d'une compréhension des rapports entre histoire et transcendance.

12. Saint AUGUSTIN, **Homélies sur l'Evangile de saint Jean I-XVI** (Coll. Bibliothèque augustinienne, 71), Traduction, introduction et notes de François-Marie BERROUARD, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, 1012 p.

13. IRENEE de Lyon, **Contre les hérésies, Livre V** (Coll. Sources chrétiennes, 152 et 153), 2 tomes, Paris, Ed. du Cerf, 1969, 432 et 480 p.

14. ORIGENE, **Commentaire sur saint Jean** (Coll. Sources chrétiennes, 157), tome II (Livres VI et X), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 599 p.

15. **Les chemins vers Dieu** (Coll. Lettres chrétiennes, 11), Paris, Ed. Le Centurion/Grasset, 1967, 317 p.

16. **La femme** (Coll. Lettres chrétiennes, 12), Paris, Ed. Le Centurion/Grasset, 1968, 328 p.

17. **Le mariage** (Coll. Lettres chrétiennes, 13), Paris, Ed. Le Centurion/Grasset, 1969, 336 p.

18. **Le journal d'un curé de campagne au XVIIe siècle** (Coll. Chrétiens de tous les temps, 13), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 208 p.

19. Jean-Claude GUY et François REFOULE, **Chrétiennes des premiers temps** (Coll. Chrétiens de tous les temps), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 220 p.

20. Marcel PACAUT, **La théocratie**, L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age (Coll. historique), Paris, Aubier, 1957, 303 p.

21. Henri-Irénée MARROU, **Théologie de l'histoire**, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 191 p.

22. **Problèmes et méthodes d'histoire des religions**, Paris, P. U. F., 1969, 298 p.

23. Henri DESROCHE, **Socialismes et sociologie religieuse**, Paris, Cujas, 1965, 455 p.

24. ID., **Sociologies religieuses** (Coll. SUP), Paris, P. U. F., 1968, 224 p.

25. H.-J. SCHOEPS, **Das Juden-Christentum**, Berlin, 1964.

26. Jean DANIELOU, **Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, I. Théologie du judéo-christianisme**, Tournai, Desclée et Cie, 1958, 457 p.

27. Marcel SIMON, **Les sectes juives au temps de Jésus** (Coll. Mythes et religions), Paris, P. U. F., 1960, 139 p.

28. **La secte de Qumrân et les origines du christianisme**, Tournai-Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 244 p.

29. Robert-M. GRANT, **La gnose et les origines chrétiennes**, Paris, Ed. du Seuil, 1964, 187 p.

30. Gregory DIX, **Le ministère dans l'Eglise ancienne** (Coll. Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 139 p.

31. CAMPENHAUSEN (Von), **Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht**, Tübingen, 1953.

32. Pierre BENOIT, **Exégèse et théologie**, tome II, Paris, Ed. du Cerf, 1961, p. 232-284.

33. J. COLSON, **Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles**, Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 375 p.

34. ID., **L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise** (Coll. Unam Sanctam, 43), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 136 p.

35. Roger GRYSON, **Origines du célibat ecclésiastique** (Coll. Recherches et synthèses), Gembloux, Duculot, 1970, 228 p.

36. E. SCHILLEBEECKX, **Autour du célibat du prêtre**, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 151 p.

37. J.-P. AUDET, **Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise**, Paris, Ed. de l'Orante, 1967, 161 p.

38. H.-X. ARQUILLIERE, **L'augustinisme politique**, Paris, Vrin, 206 p.

39. Robert FOLZ, **L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle**, Paris, 1953.

40. Yves CONGAR, **L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne**, Paris, Ed. du Cerf, 1970, 484 p.

41. **Hérésies et sociétés** (Colloque de Royaumont), Paris, Mouton, 1968, 484 p.

42. « Movimenti religiosi popolari ed eresie nel medioevo » dans **Relazioni del Xe congresso intern. di scienze storiche-Storia del Medioevo**, Florence, Sansoni, 1955, p. 305-541.

43. Norman COHN, **Les fanatiques de l'Apocalypse** (Coll. Lettres nouvelles), Paris, Julliard, 1962, 340 p.

44. A. BORST, **Die Katharer**, Stuttgart, 1953.

45. **« Cathares du Languedoc »**, dans **Cahiers de Fanjeaux n° 3**, Toulouse, Privat, 1968, 332 p.

46. Paul DE VOOGHT, **L'hérésie de Jean Huss**, Louvain, 1960, 491 p.

47. A. MOLNAR, « L'évolution de la théologie hussite », dans la **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, Strasbourg, 1963, p. 133-171.

48. KAMINSKY, **A history of the hussite Revolution**, Berkeley, 1967, XV-580 p.

49. Georges DE LAGARDE, **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age, III. Le « defensor pacis »**, Louvain, Nauwelaerts, 1970, XX-390 p.

50. J. HUIZINGA, **Le déclin du Moyen Age**, Paris, Payot, 1967, 346 p.

51. A. TENENTI, **La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle**, Paris, Armand Colin, 1952, 121 p.

52. Eugenio GARIN, **Moyen Age et Renaissance**, Paris, Gallimard, 1969, 276 p.

53. Jean DELUMEAU, **La civilisation de la Renaissance** (Coll. Grandes civilisations), Paris, Arthaud, 1967, 720 p.

54. ERASME, **La philosophie chrétienne**, Paris, Vrin, 1970, 402 p.

55. **Colloquium erasmianum** (Colloque de Mons), Mons, 1968, 340 p.

56. J.-C. MARGOLIN, **Erasme par lui-même** (Coll. Ecrivains de toujours), Paris, Ed. du Seuil, 1965, 192 p.

57. J. LECLER et VALKHOFF, **Les premiers défenseurs de la liberté religieuse**, 2 vol., Paris, Ed. du Cerf, 1969, 200 et 196 p.

58. Martin LUTHER, **Œuvres**, XV. **Commentaire sur les Galates**, Genève, Labor et Fides, 1969, 318 p.

59. H. STROHL, **Luther jusqu'en 1520**, Paris, P. U. F., 1962, 387 p.

60. Georges CASALIS, **Luther et l'Eglise confessante** (Coll. Maîtres spirituels), Paris, Ed. du Seuil, 1962, 190 p.

61. A. GREINER, **Martin Luther ou l'hymne à la grâce**, Paris, Plon, 1966, 191 p.

62. R. LOVY, **Luther** (Coll. Mythes et religions), Paris, P. U. F., 1964, 226 p.

63. ERIKSON, **Luther avant Luther**, Traduction de l'américain, Paris, Flammarion, 1968, 336 p.

64. Lucien FEBVRE, **Un destin Martin Luther**, Paris, P. U. F., 1951, 220 p.

65. Joseph LORTZ, **La Réforme de Luther** (Coll. Théologie sans frontière), Traduction de l'allemand, Paris, Ed. du Cerf, tome I, 1970, 592 p., tome II, sous presse.

66. E.-G. LEONARD, **Histoire générale du protestantisme**, Paris, P. U. F., tome I, 1961, 406 p., tome II, 1961, 436 p., tome III, 1964, 788 p.

67. Ernst BLOCH, **Thomas Münzer, théologien de la Révolution**, (Coll. Lettres nouvelles), Traduction de l'allemand, Paris, Julliard 1964, 271 p.

68. R. MANDROU, **Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle**, Paris, Plon, 1968, 583 p.

69. Geneviève BOLLEME, **Les almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles**, Paris, Mouton, 1969, 150 p.

70. **Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe siècle** (Colloque de Strasbourg), Paris, P. U. F., 1968, 232 p.

71. Philippe BESNARD, **Protestantisme et capitalisme** (Coll. U), Paris, Armand Colin, 1970, 432 p.

72. Jean-René DERRE, **Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique** 1824-1834, Paris, Klincksieck, 1962, 766 p.

73. Emile POULAT, **Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste** (Coll. Religion et Société), Paris, Casterman, 1962, 697 p.

74. René MARLE, **Au cœur de la crise moderniste**, Paris, Aubier, 1960, 366 p.

75. F. RODE, **Le miracle dans la controverse moderniste**, Paris, Beauchesne, 1965, 287 p.

comptes rendus

histoire

Yvonne TURIN, **Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale,** Ecoles, médecines, religion, 1830-1880 (Coll. Textes à l'appui), Paris, Maspero, 1971, 436 p.

« Après avoir étonné le monde civilisé par la puissance de nos armes, nous pourrons, par des actes intelligents de philanthropie, attirer vers notre bienveillante domination les peuples encore inconnus dont nous sépare une mer de sable : appeler, guider, dans les voies de la civilisation, une partie notable du genre humain, encore égarée dans les ténèbres de la barbarie, est une tâche que doit envier la France ; que la Providence même a dû lui réserver comme complément à son auréole de nation initiatrice. A l'accomplissement de cette glorieuse entreprise, la médecine pourra très utilement concourir » (Dr Agnély, 1849). Tel est un des textes significatifs et savoureux que nous livre Mlle Turin, après son travail considérable sur les archives (en français) d'Alger.

Cette œuvre, de première main, de grande érudition, n'en est pas moins intelligente et éclairante. Elle révèle la visée des premiers colonisateurs, près des intérêts français certes, mais les confondant avec le règne de la raison, de l'hygiène et de l'instruction. Elle explique les déceptions de ces apôtres de la civilisation. Ils n'eurent pas toujours les moyens de leur action, et surtout ils se heurtèrent à la résistance des autochtones : refus de la scolarisation, refus de la vaccination. Mademoiselle Turin nous laisse entendre que cet échec est le prix d'une croyance trop naïve à l'universalité de la raison française, accompagnée du mépris de ce qui vient de l'indigène. Sa démonstration est discrète et nous laisse pleins de respect pour ceux-là mêmes qui se sont trompés. Elle fait état de nombreux documents. La religion, inscrite dans le titre, est celle des Arabes. C'est celle qui cimente et organise la résistance aux écoles et hôpitaux. La civilisation musulmane connaît alors une unité, autour de l'Islam, que l'Europe ne peut plus comprendre. Il est relativement peu question, par contre, du chistianisme et des missions, sinon ici ou là comme aide à la colonisation ou à propos des étapes de la laïcité chez les fonctionnaires français.

Ouvrage savant donc, mais d'un intérêt très général, écrit agréablement et souvent avec humour.

Claude GEREST

Heinz ZAHRNT, **Dans l'attente de Dieu** (Coll. Christianisme en mouvement 14), Tournai-Paris, Casterman, **1970, 180 p.**

Cette traduction d'un ouvrage allemand, écrit par un historien et théologien protestant, a déjà connu un certain succès. L'exposé sur la vie religieuse, dans la période d'attente qui précéda la Réformation, y est mené avec beaucoup de vie et non sans se préoccuper de nous faire mieux comprendre nos propres attentes. Les grands événements, les artistes et les écrivains comme Erasme n'y tiennent pas plus de place que l'instituteur de campagne ou le laboureur. C'est surtout l'aspect mystique, eschatologiquement tendu ou calmement en recherche de la Parole, qui est retenu dans la peinture de cette période si riche en contrastes et en découvertes sur l'homme.

C. G.

Charles de MONTALEMBERT, **Dieu et liberté** (Coll. Chrétiens de tous les temps 39), Introduction et choix de textes par André Trannoy, Paris, Ed. du Cerf, 1970, 152 p.

Relire Montalembert, c'est retourner au centre des préoccupations des catholiques du siècle dernier. Ces préoccupations ne sont plus en tout les nôtres. Le libéralisme de Montalembert est strictement politique (sans ouverture sur une libération sociale et culturelle), inférieur en cela à celui de Lacordaire. Nous l'estimons aussi très clérical, avec un si grand souci de se démarquer des ennemis de l'Eglise. Pourtant restent de belles pages, qu'on relira volontiers dans ce recueil bien présenté, sur la nécessité des libertés, l'angoisse du chrétien devant le **Syllabus,** la nécessité pour le catholique de « se retremper dans l'opposition ». Des tableaux chronologiques et bibliographiques permettent de ressaisir vite et synthéti-

quement ce que nous aurions oublié d'essentiel sur la vie et l'œuvre de ce grand catholique libéral.

C. G.

ID., **Catholicisme et liberté,** Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux (1852-1870), publié par le Centre d'Histoire du Catholicisme Français de l'Université de Lyon, Paris, Ed. du Cerf, 1970, 448 p.

Le 22 mars 1852, Lacordaire rencontrait inopinément Montalembert à la gare. Depuis la révolution de 1848, ils étaient en froid. Mais le dominicain fut surpris de retrouver son ancien ami « libéral, point napoléonien, et pensant comme (lui) moi sur une foule de choses » (lettre à Mme Schwetchine, p. 435). La correspondance reprend entre les deux hommes et Montalembert exprime ses réactions de catholique redevenu, à la dernière phase de son existence, non-conformiste. L'édition de ces lettres à Lacordaire, de Mérode, de Falloux, et celles des correspondants, avec la préface du professeur Latreille, permet de juger plus équitablement le **leader** du catholicisme libéral.

C. G.

Clovis LUGON, **La république des Guaranis** (1610-1768). Les jésuites au pouvoir (Coll. Foi vivante 125), Paris, Ed. ouvrières, 1970, 248 p.

La république des Guaranis est plus connue sous le nom de **Réductions du Paraguay.** Le théâtre, avec **Sur la terre comme au ciel,** nous a rendu leur histoire relativement familière. Cl. Lugon, qui avait déjà écrit sur le sujet, fait œuvre d'historien et de sociologue (dont H. Desroche approuve la méthode dans une préface). Il défend la thèse d'après laquelle l'organisation des Guaranis sous la tutelle des jésuites fut authentiquement communiste, selon le modèle de **L'Utopie** de Thomas More. On y vit, d'après un poème du P. Vanière, « des hommes qui ne possèdent rien et disposent de tout », comme les abeilles de Virgile. Et bien d'autres références non poétiques établissent qu'il n'y eut pas de propriété privée des biens de production au Paraguay du XVIIIe siècle. Quant aux jésuites, ils sortent grandis de cette histoire, qui n'est pas étrangère à celle de leur suppression au Portugal, puis en Europe. Il est toujours dangereux de s'opposer aux impérialismes.

C. G.

Pierre HAUBTMANN, **P.-J. Proudhon.** Genèse d'un antithéisme, Tours-Paris, Mame, 1969, 278 p.

Mgr Haubtmann dont les fonctions officielles sont bien connues, est aussi un spécialiste de Proudhon, sur qui il travaille depuis trente-cinq ans. L'ouvrage qu'il nous présente ici peut se lire sans préparation du côté des sciences économiques et sociales. Il traite des positions théologiques du socialiste français. Une sympathie pour son héros marque l'effort de l'auteur, mais ne lui fait pas atténuer l'antithéisme où s'arrête Proudhon après une longue évolution. Cet antithéisme est le rejet de la religion, mais aussi de l'athéisme et de la divinisation de l'homme selon les disciples de Feuerbach. Dieu est posé comme principe anti-humain et cependant déterminant dans la marche de l'humanité. Proudhon est arrivé à cette conception originale dans l'histoire du socialisme, après s'être longtemps confronté avec le christianisme, sa théologie comme sa pratique réactionnaire ou néo-libérale. Quand il décrit les motifs des évolutions du penseur, ce livre nous donne des aperçus intéressants sur l'histoire du catholicisme social. Ouvrage qui s'impose pour une étude sur les chrétiens et le monde du XIXe siècle.

C. G.

Francisco BRAVO, **La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin** (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 448 p., 63 f.

Exposé et critique de l'« histoire universelle » qu'est l'œuvre de Teilhard de Chardin, cet ouvrage est une thèse soutenue par un latino-américain, théologien laïc, professeur à l'université de Caracas.

Une première partie re-situe la conscience teilhardienne de l'histoire, en tenant compte, non seulement de la pensée, mais de la situation existentielle du religieux affronté à la guerre, du membre d'une Eglise où l'institution est en conflit avec le prophétisme, du savant engagé dans la recherche scientifique de son époque. Dans une deuxième partie, « Histoire et connaissance », l'auteur montre avec beaucoup de perspicacité que le « sens » est bien le centre des préoccupations de Teilhard. Il en précise, dans une troisième partie, le contenu : la direction de l'histoire — déterminée par le paramètre de complexité-conscience — ses grandes périodes de l'histoire, ses agents et sa fin.

Les conclusions jettent une nouvelle lumière sur l'ampleur et la cohérence du regard teilhardien sur l'histoire. « A la différence de Hegel dont le projet est d'expliquer le passé par des définitions et des déductions a priori, Teilhard part de l'observation scientifique : sa conception historique apparaît comme 1) une philosophie de l'histoire, 2) une philosophie spéculative intrahistorique, 3) une philosophie critique existentielle de l'histoire » (p. 383). La dominante, philosophique chez Hegel, est mystique chez Teilhard, mais à y regarder de plus près, si Hegel « va de l'idée de Providence à l'idée de Raison et de celle-ci à sa réalisation concrète dans l'histoire, pour revenir à l'idée de Raison et de Providence », Teilhard « va de la foi en l'Incarnation au principe de l'union et de celui-ci à la loi de récurrence, qui est la manière, pour l'histoire, de se réaliser ; de l'histoire - complexification - de - la - matière il revient à la philosophie de l'union, qui garantit la loi de récurrence ; mais même cette philosophie ne garantit pas le processus historique jusqu'au bout, et l'auteur est obligé d'avoir recours à Oméga Transcendant, qui est postulé par l'histoire mais non démontré par elle » (p. 385).

En définitive, si l'on ne veut pas mutiler l'originalité de Teilhard, on est amené à constater que sa conception historique implique, à tous moments, et corollairement, les trois aspects, scientifique, philosophique et mystique. En isoler un aspect c'est trahir une pensée essentiellement globale, humaine ; « Chez Teilhard, le sens de l'histoire est découvert **par** tout l'homme (qui est un homme de plus en plus planétaire) et **pour** l'action de tout l'homme ».

André LAUDOUZE

René D'OUINCE, **Un prophète en procès : Teilhard de Chardin — dans l'Eglise de son temps — et l'avenir de la pensée chrétienne** (Coll. Intelligence de la foi), 2 tomes, Paris, Aubier, 1970, 259 et 267 p.

Le cas de Teilhard était tout à fait exemplaire pour qui voulait brosser, à partir de lui, d'une part le procès que certains courants de l'Eglise et de la théologie font aux prophètes gêneurs, d'autre part essayer de prévoir l'impact d'une intelligence peu commune sur le développement de la pensée chrétienne. Le P. d'Ouince, ancien directeur des **Etudes,** était le mieux placé pour tenter ce constat et tirer des enseignements pour l'avenir, en fonction même du désir de Teilhard qui disait : « Je serai compris le jour où je serai dépassé ».

D'un incorrigible optimisme, Teilhard espéra toujours que Rome se détendrait à son égard et renoncerait à l'ostracisme envers un religieux à l'obéissance sans faille. C'était oublier que l'Eglise, alors préconciliaire, traumatisée par la crise moderniste, était totalement incapable de comprendre et d'accepter une telle hardiesse de pensée. Et quand aujourd'hui, à la suite de Teilhard, le P. d'Ouince, son ami et son supérieur, réclame un « statut du chercheur dans l'Eglise », on se prend à penser qu'il y a là un combat à mener qui demeure d'une actualité évidente.

Le second tome du P. d'Ouince a le mérite de synthétiser, avec l'appui de nombreuses citations, l'effort de Teilhard et de le replacer dans le contexte de son époque. Cette aventure est traversée par une foi en l'homme, capable de Dieu. Construire le monde et bâtir le Corps du Christ cosmique ne sont plus inconciliables. Certes la doctrine teilhardienne sera toujours soumise à des lectures diverses, certaines de ses « idées » passeront, et d'abord sa cosmologie, comme toutes les cosmologies. « Il reste qu'à un moment donné de l'histoire, dans un état déterminé de la culture, un croyant a réalisé une vision religieuse du monde d'une incontestable grandeur. La force de l'esprit, selon Teilhard, se mesure à la multiplicité des éléments qu'il informe. Ce principe ne vaut pas seulement pour l'évolution cosmique ; il vaut dans le domaine de la pensée. A un certain niveau de profondeur, une expérience intérieure prend un caractère universel : elle s'irradie dans toute l'étendue du savoir, elle concerne tous les hommes. Par là, un auteur mérite le titre tant convoité, dont la publicité abuse : il est un écrivain de toujours » (p. 267).

A. L.

théologie

Jean-Claude SAGNE, **Péché, culpabilité, pénitence** (Coll. Avenirs 15), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 159 p., 14 f.

Cet ouvrage a le mérite d'affronter un domaine de la vie chrétienne et de la théologie qui fait aujourd'hui grandement difficulté. C'est en psychologue et en théologien que J.-Cl. Sagne vient enrichir ce débat d'un apport utile et

suggestif. L'essentiel de l'ouvrage est à rechercher dans la distinction entre sentiment de culpabilité, faute et péché. Après avoir retracé la genèse du sentiment de culpabilité dans l'histoire des rapports de l'enfant au père et à la mère, l'auteur nous rappelle que, si ce sentiment revêt des formes pathologiques, il ne faut pas oublier le rôle positif que joue un sentiment normal de culpabilité dans le développement de la personnalité. La découverte psychologique de la culpabilité est un moment constitutif de la reconnaissance éthique de la faute en même temps qu'elle en est une analogie. Il y a faute lorsque nous nous satisfaisons volontairement de notre finitude au lieu de nous ouvrir à un dépassement. La faute est l'absolutisation indue des objets du désir. Quant au péché il peut être compris comme une spécification de la faute : il prive l'acte humain de sa transcendance vers Dieu, il est l'échec du désir, le retrait de l'homme devant l'appel de l'amour de Dieu. Se reconnaître pécheur et faire l'aveu de sa faute n'est pas brimer notre liberté ; c'est au contraire la conquérir et accepter la possibilité de se transformer. L'aveu est ouverture à un avenir nouveau. Il importe de redonner la priorité absolue à la reconnaissance dynamisante de l'amour. C'est bien d'ailleurs le pardon qui dévoile le péché. On ne saurait trop insister sur la nécessité de retrouver cette perspective exacte de la Révélation et on saura gré à l'auteur d'en faire un véritable leit-motiv tout au long de son ouvrage. Deux remarques plus critiques peuvent être faites, qui ne portent cependant pas atteinte à la valeur de cette étude. Tout d'abord, déclarer que la nouveauté de la Révélation et l'originalité de la foi se situent entièrement du côté de l'acte et échappe à l'analyse des significations (p. 143-144) est une position, à notre avis, bien fragile. L'auteur ne semble d'ailleurs faire aucune différence entre une « signification » et une « idée qui cernerait l'existence et en épuiserait le sens ». Et ce n'est pas parce que la Révélation ne donne pas un sens nouveau aux mots de notre langage, ce qui est assez évident, qu'elle échappe du même coup à toute opération de signification. D'autre part, nous aurions aimé que l'auteur explicite sa propre position lorsqu'il passe de l'absolu à l'Absolu (chap. V), de l'indéfini du désir à l'Infini de l'Amour divin. Faut-il comprendre que le Dieu de Jésus-Christ serait précisément l'objet qui comblerait tout le désir ? Peut-on réellement penser la présence de Dieu dans la ligne de la satisfaction du désir, au sens que la psychanalyse donne à ce terme ? Certains, comme J.-M. Pohier, sont assez sceptiques à ce sujet. Souhaitons donc que l'auteur, dans un prochain ouvrage, explicite ses positions sur un sujet qui est certainement au cœur des rapports de la psychologie et de la théologie.

Alain DURAND

Henri BOURGEOIS, **Mais il y a le Dieu de Jésus-Christ** (Coll. « Points de repère »), Paris, Casterman, 1970, 228 p., 13,50 f.

C'est une approche contemporaine du Dieu de la foi qui nous est ici proposée. L'auteur accomplit un mouvement permanent qui va de notre expérience à la Parole de Dieu et de la Parole de Dieu à notre expérience. Il importe de souligner la lecture très fructueuse qui est faite de l'histoire de la Révélation : elle permet de retrouver la richesse des affirmations de notre foi au sujet de Dieu Père, Fils et Esprit. On hésite à dire qu'il s'agit d'un livre sur la Trinité tant cette dernière expression, par son abstraction même, pourrait dissimuler la vie dont il est question. L'auteur procède à plusieurs éclairages successifs sur cette Révélation de Dieu et sur nous-mêmes (puisque l'un et l'autre sont indissociables) grâce à des méthodes et à des questions, trop souvent négligées en théologie. Histoire des religions, psychanalyse, critique du langage, ne sont pas ignorés. Le but de cet ouvrage n'est pas plus de défendre une nouvelle orthodoxie que de répéter simplement ce qui nous savions déjà : il ouvre une voie qu'il nous invite à suivre.

A. D.

---

spiritualité

Joseph ROBERT, **L'Evangile en fête.** (Coll. Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 112 p., 9,60 f.
A la retraite, après vingt-cinq ans de vie ouvrière, le Père Robert, dominicain, dédie ce livre à ceux qui l'ont amené sous pression d'Evangile et gardé sous pression de vie humaine. On ne peut mieux caractériser le dynamisme plein d'espérance qui parcourt cette recherche sur les rapports mission-célébration. Dépassant les oppositions systématiques (inti-

mité-universalité, recentration-mission), nous sommes toujours ramenés à la source : l'Evangile-Bonne-nouvelle-pour-tous. Au-delà du sujet abordé, **l'Evangile en fête** est encore un plaidoyer chaleureux pour une théologie qui soit « imagination et prophétie, lyrisme et poésie » (p. 108).

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Yves RAGUIN, **Chemins de la contemplation** (Coll. Christus), Paris, Desclée De Brouwer, 1970, 164 p., 25 f.

« La vraie lecture de ces pages doit se faire au niveau non des mots, mais du cœur, de l'esprit, de l'être substantiel, là où Dieu parle en actes et parfois en paroles. » « Chaque chapitre équivaut, en rigueur de méthode, à une ration quotidienne » (p. 8 et 21). Les impératifs d'une recension à faire ne permettent pas toujours ces conditions idéales de lecture. Mais il nous reste un grand désir de reprendre ce livre, pour le laisser, dans la prière et le silence, opérer en nous son cheminement.

Jésuite à Formose depuis de longues années, le Père Raguin se trouve au confluent de la culture orientale et occidentale. Il lui eût été facile de jouer de l'attrait qu'exercent les doctrines de l'Orient pour présenter une sorte de compromis ou de syncrétisme. Délibérément, il a refusé cette solution de surface : les **Chemins** n'ont pas été écrits avec une paire de ciseaux, mais tissés. La présentation aussi est tributaire de la pédagogie chinoise : il s'agit toujours de l'initiation d'un disciple par un homme, qui a lui-même une expérience spirituelle. Nous n'avons donc pas là un traité systématique de vie spirituelle, mais « une voie balisée qui oriente vers Dieu les hommes d'aujourd'hui et ceux de demain » (p. 19).

Le Livre se divise en deux parties : la première présente un itinéraire spirituel suivant la courbe normale du développement de la contemplation ; la seconde traite de questions générales. Une assomption vitale des différents éléments d'une expérience caractérise ces **Chemins.** Elle permet au P. Raguin d'éclairer la fausse opposition contemplation-action, et le mode de présence au monde des contemplatifs. Oui, bien des pages du type : faire le plein de contemplation avant d'aller à l'action ont fait du mal, accentuent la difficulté que nous avons de vivre une « existence réconciliée ». Ici, nous sommes invités à tout mettre sur notre âne, selon une expression pittoresque, pour rejoindre Dieu. Ne craignons pas une voie de moindre exigence. « Il faut descendre à une grande profondeur en soi et en Dieu pour que Dieu se manifeste en toutes nos activités » (p. 32). Dans cette relation à Dieu, l'âme retrouve sa relation aux créatures, dans une communauté de source. Ainsi ceux qu'on regarde comme des séparés sont les plus proches de tous les hommes.

Ces chapitres ne peuvent se lire passivement : nous sommes avertis dès le début. Ils supposent une expérience de Dieu, ou au moins un désir de la faire. Peut-être ceux qui ont longtemps cheminé et peiné apprécieront-ils mieux à leur juste poids d'expérience et de sagesse ce témoignage présenté en un style volontairement dépouillé.

Sr M.

R.-L. OECHSLIN, o. p., **Pour une foi personnelle,** Paris, Beauchesne, 1970, 160 p., 15 f.

Le doute qui n'atteignait autrefois que des secteurs limités semble maintenant s'insinuer partout et ronger peu à peu l'armature même de la foi. L. Oechslin y voit une exigence et un appel ; se contenter d'adhérer à un ensemble de propositions, parce que c'est l'enseignement de l'Eglise, ne suffit plus : il faut une foi personnelle. Par ce terme, l'A. n'entend pas substituer une nouvelle présentation de la foi au **Credo** traditionnel, mais invite à chercher, à consolider, à « redécouvrir par le dedans ». Une dizaine de brefs chapitres dégagent les grandes lignes de ce développement de la foi, toujours rattaché à son premier fondement, le Christ. Par son sérieux, son équilibre, ce livre — à méditer — s'apparente à ceux de la collection «Doctrine pour le peuple de Dieu», publiée chez le même éditeur; il en a les qualités et les limites. Incontestablement il constitue un guide sûr pour accéder à une foi plus intériorisée. N'est-ce pas toujours nécessaire même si la foi s'exerce dans un « univers » relativement protégé ?

Sr M.

Hélène JUNG, **Caché dans la lumière,** Jean-Pierre Altermann, Paris, Ed. Saint-Paul, 1970, 88 p., 9 f.

Plusieurs publications — du Journal de Raïssa aux souvenirs de Dom C. Jacob — nous ont mieux fait connaître, ces dernières années, les amis des Maritain qui se retrouvaient à Meudon. J. P. Altermann était du nombre. D'origine Israé-

lite, converti à 27 ans, ce prêtre exerça de 1925 à 1959 une profonde influence sur les milieux littéraires et artistiques. Mais son nom reste surtout lié à cette Maison d'Ananie pour l'accueil des non catholiques en recherche. Rue Barbet de Jouy, ce foyer connaît toujours une vie intense, dans la fidélité à son fondateur, apôtre éminemment contemplatif, brûlé de l'amour du Christ. Cette plaquette au titre évocateur nous fait désirer un ouvrage plus complet.

Sr M.

Simone TOURNIER, **Les messagères,** messagères de mort ? messagères de vie ?, Tours-Paris, Mame, 1969, 174 p., 13 f.

Ces messagères ont nom souffrance, maladie, vieillesse, mort. Leur rencontre est inéluctable. Comment les accueillons-nous ? Simple relation d'une expérience pour S. Tournier, cet essai est présenté par l'éditeur comme une réflexion au-delà des cas. De fait une ambiguïté pèse sur ce livre. Trop peu concret et vivant s'il cherche à communiquer une expérience d'une part, il laisse sur leur faim ceux qui cherchent une réflexion plus solidement étayée. On aimerait disposer de plus de place pour faire le départ entre tout le positif de ce livre, d'inspiration chrétienne, et des affirmations discutables comme « tout est vrai pour celui qui cherche la vérité » (p. 5). Mais ces pages ont l'indéniable courage d'inviter à réfléchir sur des problèmes trop vite éludés aujourd'hui, et bien des phrases sont porteuses de lumière.

Sr M.

Engagement et fidélité (Coll. Problèmes de vie religieuse 31), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 132 p., 13,80 f.

L'origine de cet ouvrage collectif nous est indiquée par la préface du P. Raffin, o. p. De jeunes religieux du Saulchoir, attentifs aux contestations que soulèvent, au nom d'autres valeurs (sincérité, relativité, créativité), les notions d'engagement à vie, de fidélité jusqu'à la mort, ont fait appel, pour examiner ces questions à fond, à quelques personnalités. Le pasteur André Dumas ouvre les débats par un exposé riche et nuancé sur la fidélité de Dieu telle qu'elle apparaît dans la Bible. Francine Dumas, lucide et judicieuse, évoque l'engagement dans le mariage, sans dissimuler les efforts difficiles, le « passage par la croix » que représente une vie à deux, « impliquant que l'homme et la femme soient pleinement eux-mêmes et pleinement débarrassés d'eux-mêmes ». Beaucoup moins accesible, le texte du P. Colette intéressera les lecteurs initiés au langage philosophique, tandis que celui du P. André Duval donne un historique, peu connu, de l'engagement religieux et des structures qu'il a fait naître, des origines (IVe s.) à Vatican II. Le Père Jacquemont fournit enfin un plan de travail et de lectures, qui permettra de poursuivre la réflexion personnelle sur le bien-fondé de l'engagement définitif (dans la vie religieuse mais aussi bien dans le mariage). Il manque malheureusement à cet intéressant ensemble la contribution donnée verbalement par un psychiatre, qui n'a pas voulu en laisser publier le texte, estimé par lui « provisoire ».

Renée MONJARDET

sexualité, mariage, célibat

Jean-Marie AUBERT, **Sexualité, amour, mariage** (Coll. Doctrine pour le peuple de Dieu), Paris, Beauchesne, 1970, 144 p., 12 f.

Les trois mots qui forment ce titre donnent actuellement matière à une abondante littérature où se côtoient le meilleur et le pire. La visée du chanoine Aubert était d'apporter aux chrétiens une synthèse cohérente et solide de de la pensée actuelle de l'Eglise sur ces questions.

Sur la sexualité : essayer de saisir, d'après l'Ecriture, le plan de Dieu, montrer sa valeur (trop oblitérée par une tradition stoïcienne et janséniste) mais aussi son ambiguïté. Sur l'amour : évoquer son rôle relationnel, son importance valorisante et personnalisante, ses exigences morales pour le chrétien. Sur le mariage : rappeler l'essentiel de l'institution et du sacrement, les problèmes liés à la fécondité et à l'indissolubilité, la nécessité d'une préparation au mariage. Quelques ouvrages, choisis dans une optique de recherche plus que d'endoctrinement, composent une utile bibliographie et achèvent de faire de ce petit livre un bon instrument de travail pour prêtres et laïcs.

R. M.

Edouard POUSSET, **Union conjugale et liberté** (Coll. Avenir de la théologie), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 104 p., 13 f.

Ce court ouvrage du P. Pousset, s. j., s'inscrit parmi les nombreux plaidoyers pour **Humanae Vitae** publiés peu après l'encyclique et il ne semble pas que son retentissement doive dépasser ce caractère d'actualité. Certes, l'auteur cherche à situer, dans une vision hégélienne, l'union conjugale dans le contexte global de l'homme, du couple et de la liberté. « Rapport naturel de l'homme à l'homme » (formulation assez peu heureuse...), elle est aussi fusion avec la nature biologique et comme telle doit rester ouverte à l'enfant, ce qui rend la contraception « objectivement immorale ». La conscience est libre de choisir ses décisions mais, si elle opte pour la contraception, elle témoigne de son assujettissement « naturel » au péché. Tout ceci semble rédigé assez hâtivement, de même que les citations qui émaillent le texte et qui sont empruntées le plus souvent à des ouvrages partiaux de vulgarisation. Il ne semble pas que « l'avenir de la théologie » puisse s'appuyer sur de telles approximations.

R. M.

Le lien matrimonial (Coll. Hommes et Eglise 1), Colloque du Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes, 21-23 mai 1970, publié par René METZ et Jean SCHLICK, Strasbourg, Ed. du C.E.R.D.I.C., 1970, 243 p.

Si le mariage-institution est refusé par un certain nombre de jeunes, si de fait trop d'unions, même sacramentelles, s'achèvent en divorces, si l'indissolubilité du lien est remise en question dans son principe jusque chez les catholiques, ne faut-il pas que les spécialistes-historiens, sociologues, psychologues — apportent une information large et sérieuse aux théologiens et aux canonistes, et que ceux-ci puissent étudier en connaissance de cause les problèmes nés de l'évolution des mœurs ? Tel était le but du colloque réuni par l'Institut de droit canonique de Strasbourg. Il est impossible de résumer en quelques lignes ces communications, dont certaines font preuve d'une extrême érudition et toutes d'un esprit de recherche loyale. Le professeur Gaudemet en souligne, pour conclure, les « nuances », les « hésitations » et le « désir de comprendre à la fois les principes majeurs et les besoins urgents ». Non destiné au grand public, cet ouvrage devra apporter de précieuses références à tous ceux qui, pour leurs études ou de par leurs fonctions, se doivent d'être informés correctement de la question. (Soulignons que ces textes peuvent être également consultés dans la **Revue de droit canonique,** dont ils constituent le tome XXI et où l'on trouvera, en outre, une conférence du Père Jean Bernhard, qui propose une modification du droit canon dans le sens, également évoqué, du colloque, d'une plus grande souplesse et d'un plus grand réalisme.)

R. M.

Thomas MC GINNIS, **Votre première année de mariage. Guide des fiancés et des jeunes mariés,** Paris, Ed. Resma, 1970, 185 p., 15,20 f.

L'auteur de cet ouvrage traduit de l'américain est un jeune père de famille, spécialiste de l'éducation et du conseil conjugal. Il estime que, s'il est des façons diverses de concevoir le mariage et d'être heureux dans une vie à deux, les couples réussis sont ceux qui ont su établir une bonne communication. Les obstacles à cette communication, les moyens d'y parvenir, sont indiqués en termes simples et clairs, accessibles à des lecteurs très jeunes ou très peu intellectuels. D'autres questions qui peuvent se poser au début d'un mariage sont évoquées avec netteté, et la traduction française s'est voulue encore plus utile en s'adjoignant une série d'adresses d'organismes à connaître. Mais l'essentiel du livre est cette « pédagogie du dialogue », à laquelle le système d'éducation français est dans l'ensemble resté trop étranger.

R. M.

Henri CROUZEL, **L'Eglise primitive face au divorce. Du 1er au 5e siècle** (Coll. Théologie historique 13), Paris, Beauchesne, 1971, 411 p.

Qu'il s'agisse ici d'une recherche érudite et non d'un ouvrage de vulgarisation, les huit pages de sources et de références bibliographiques en plusieurs langues nous en avertissent d'emblée. La très grande compétence de l'auteur en littérature patristique est connue ; elle lui permet de critiquer des essais ne relevant pas d'une bonne méthode historique, comme l'ouvrage de V.-J. Popishil, **Divorce et mariage.** Non moins certaine, la somme de travail que représente cette recherche : l'auteur mentionne plus de 300 noms anciens et modernes. Non moins assurée encore, sa loyauté : la plupart des textes évo-

qués sont reproduits et, si l'auteur en fournit une interprétation, il se défend de vouloir l'imposer. Ce qu'il souhaite : apporter un dossier, établi aussi solidement que possible, évitant à la fois la tentation de maintenir à tout prix « une discipline reçue comme traditionnelle » et, autre écueil, « la volonté intempestive d'adaptation à des besoins contemporains ». S'il souligne l'importance des auteurs des premiers siècles, c'est qu'ils sont plus proches que nous de la pensée des Apôtres et que, comme nous, ils vivent à une époque où la loi civile admet le divorce. Or ces auteurs, presque tous, refusent le remariage après séparation. Mais « il n'est pas évident non plus que la position de l'Eglise aujourd'hui soit strictement déterminée par celle des premiers siècles » (p. 9) et les conclusions personnelles de l'auteur (p. 382-383) sont prudentes et nuancées : il faudrait « trouver des solutions difficiles, et jamais parfaitement satisfaisantes », qui permettraient « de concilier la sauvegarde de l'idéal du Christ avec l'attention aux personnes, qui est un des points fondamentaux de son message ».

R. M.

divers

Michel CORNATON, **A la recherche du pouvoir** (Coll. Confronter 1), Paris, Ed. Universitaires, 1971, 63 p.

Dans un petit livre très suggestif et agréable à lire, Michel Cornaton pose un problème essentiel : comment est-il possible aujourd'hui de reconquérir le pouvoir qui nous échappe de plus en plus ? Depuis la Révolution française, notre société s'est complexifiée ; elle fonctionne avec des modèles d'un autre siècle qui, accentuant la rupture entre le sommet et la base, soumettent notre avenir aux intérêts de petites minorités et à des déterminismes que nous ne pouvons contrôler. C'est au niveau des groupes de base, que pourra se reconstruire le tissu de responsabilités, qui est l'indice d'une véritable démocratie, notamment par une réappropriation de la vie quotidienne. Cette étude a le mérite d'expliciter intelligemment, tout en la critiquant sur certains points, l'intuition qui guide la recherche de nombreux mouvements contemporains.

Etienne DUVAL

Pierre JOUGUELET, **Laïcité, liberté et vérité** (Coll. Le monde et l'esprit), Tournai-Paris, Casterman, 1970, 140 p.

La laïcité, dont nous entretient ici P. Jouguelet, est concrètement celle de l'école. Il en est partisan, mais désire son évolution vers la constitution d'un lieu où tous traitent ensemble des problèmes, sans craindre de s'affronter. La neutralité, « fuite par le silence devant les questions controversées », est en conséquence refusée. L'auteur cherche les conditions d'un dialogue dans la liberté et, dans ses dernières pages, justifie la colère et les violences des étudiants, devant un monde où on les invite à faire fonctionner, par la science et la technique neutres, une machine capitaliste, qu'on ne se donne pas le droit de soumettre à la critique. Il souhaite cependant qu'une véritable conception de la laïcité nous permette de dépasser la colère.

Claude GEREST

Jean D'HOSPITAL, **Trois papes au tournant de l'histoire**, Paris, Librairie académique Perrin, 1969, 252 p.

On ne cherchera pas dans cet ouvrage une étude historique ou théologique en profondeur. Mais on y trouvera un triple portrait de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI, que l'ancien correspondant du quotidien **Le Monde** à Rome était bien placé pour brosser d'un pinceau alerte.

René BEAUPERE

Albert-Marie SCHMIDT, **Chroniques de « Réforme » 1945-1966**, Lausanne, Ed. Rencontre, 1970, 582 p.

On a recueilli dans ce volume cent vingt des quelque huit cents chroniques littéraires que, vingt-deux années durant, l'auteur donna à l'hebdomadaire **Réforme.** L'intérêt de ce beau volume est double. On y trouve d'abord un tableau de l'activité littéraire et philosophique de la France de l'après-guerre (l'index des noms cités comprend plus de deux cent soixante auteurs). Mais, de plus, on y converse avec un « honnête homme ». A.-M. Schmidt fut certes avant tout, comme l'écrit le pasteur A. Finet dans l'avant-propos, un « seiziémiste » (quelques-unes de ses **Etudes sur le XVIe siècle** ont été republiées récemment, sous ce titre, chez Albin Michel ;

pas toutes malheureusement : nous aurions aimé y trouver, par exemple, la magistrale résurrection du monastère des dominicains de Poissy qu'il fit, en 1961, lors de la célébration du quatrième centenaire du fameux Colloque tenu en ses murs) ; mais il s'intéressa aussi à des sujets très différents, passant, comme l'écrit A. Finet, « avec une réelle virtuosité d'un siècle à l'autre, de l'ouvrage d'une érudition très fouillée à l'article bref empreint d'une saveur originelle ». Toujours cependant il chercha à ne pas être infidèle à la haute idée qu'il se faisait de son rôle de critique et d'écrivain protestant. Sa mort prématurée en 1966 nous a appauvris.

R. B.

Le Gérant : A. Durand / Imp. Artistique P. Jacques. 73 - Aix-les-Bains / Dépôt légal : 2me trim. 1971

lumière et vie

Cahiers disponibles

Cahiers à paraître



2, place gailleton / lyon 2e
france 6,50 f - étranger 7 f